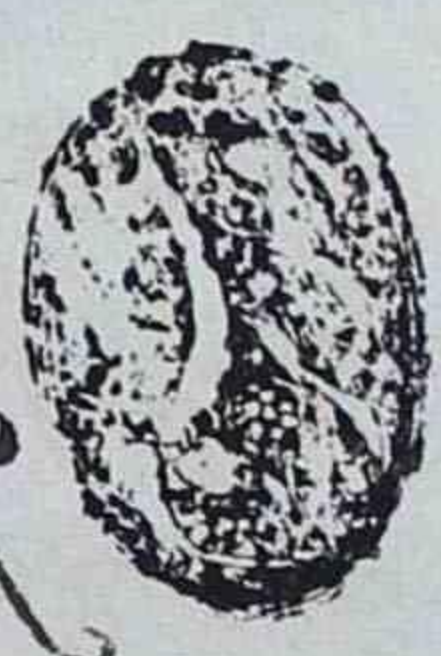
هذا شرح تجريد الكلام للامام الهمام
الفاضل العلامة المحقق الطوسي قدس
سره القدسي للعالم العامل الفاضل
الاديب والي اوحد عصره الشهير
بالقوشجي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

خير الكلام حمد الملك العلام بما ابدع العالم على احسن وجه ونظام خلق الارض والسموات العلى بقدرته القاهرة وجعل الامر يتنزل بينهن بحكمته الباهرة وفضل العالمين على العالمين وهداهم سبيل الرشاد وكرمهم طريق النجاة في معرفة المبدأ والمعاد ثم الصلوة على رسوله الذي اظهر الشرايع النبوية بالحجج القاطعة وابان النواميس الالهية بالبراهين الساطعة وعلى آله واصحابه الذين خصوا بالتجريد والتفريد عن الشكوك والشبه في اسرار الايمان والتوحيد وبعد فان اسبغ الايادي وافضل النعم وانفس الجواهر المودعة في بني آدم هو العلم الذي من تحلى به فقد فاز بالقدح المعلى وبلغ المقصد الاقصى وتسنم الذروة العليا فانه من جلايل الصفات الالوهية وخواص سمات الربوبية وهو للانسان افضل الذخاير للسعادات واكمل الفضايل والكمالات وكيف لا وقد ورد في فضائله ومناقب اهله آيات محكمات واحاديث متواترات وعلم الكلام الذي هو اساس الشرايع والاحكام ومقياس قواعد عقايد الاسلام واجل العلوم واتم الرسوم اقومها اصولا وفروعا واقومها حجة ودليلا واجلها محجة وسبيلا واعز ما يرغب فيه ويفرح عليه واتم ما يناخ مطايا الطلب اذ به يعرف احوال المبدأ والمعاد واسرارها وبه يكشف عن وجوه حقايق المهمات استارها ويعلم منه احكام الشريعة النبوية الطاهرة وبه يحصل الوقوف باحوال الانسان في النشأة الاولى والاخرة فمنه الاطلاع على مشاهدات الملك ومغيبات الملكوت وبه يظهر اسرار اللاهوت وينهتك استار الجبروت فهو اولى بان يصرف عنان الهمة نحو تحصيله ويضرب اذيال الطلب على منطقة الاجتهاد وتكميله هذا وان كتاب التجريد الذي صنفه في هذا الفن المولى الاعظم والحبر المعظم قدوة العلماء الراسخين اسوة الحكماء المتالهين نصير الحق والدين محمد بن محمد الطوسي قدس الله نفسه وروح رمسه تصنيف مخزون بالعجائب وتاليف مشحون بالغرائب فهو وان كان صغير الحجم وجيز النظم فهو كثير العلم عظيم الاسم جليل البيان رفيع المكان حسن النظام مقبول الائمة العظام لم تظفر بمثله علماء الاعصار ولم يشبهه الفضلاء في القرون والادوار مشتمل على اشارات الى مطالب هي الامهات مشحون بتنبيهات على مباحث هي المهمات مملو بجواهر كلها كالنصوص ومحتو على كلمات يجري اكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات معجزة في عبارات موجزة وتلويحات رائقة لكمالات شائقة يتفجر ينبوع السلاسة من لفظه ولكن معانيها السحر يستجيد هو في الاشتهار كالشمس في رابعة النهار تداولته ايدي النظار وسابقت في ميادينه جياد الافكار ثم ان كثيرا من العلماء وجما غفيرا من الفضلاء وجهوا نظرهم الى شرح هذا الكتاب في نشر معانيه والفحص عن دلائله والكشف عن مبانيه وصرفوا هممهم الى ايضاح مشكلاته وافصاح معضلاته وبذلوا الطاقة في كشف غطائه وهتك ستره وغشائه ومن تلك الشروح الطفها مسلكا واحسنها منهجا هو الذي صنفه العالم الرباني والحبر الصمداني مولانا شمس الحق والملة محمد الاصفهاني

طريقة

طيب الله ثراه وجعل الجنة مثواه فانه بعد ما طاف حول مقاصده وبذل وسعه جال في ميدان دلائله وشواهده وتلقاه
الفضلاء بحسن القبول والرضا ولمثل هذا فليجتهد ارباب البصائر والنهى حتى ان السيد الفاضل الكامل كاشف معضلات
المسائل مولانا وسيدنا علي الشريف الجرجاني تغمده الله بغفرانه واسكنه فراديس جنانه قد علق عليه حواشي تشتمل على تحقيقات
رائقة وتدقيقات دائقة شائقة تنفجر من ينابيع تحريراته انهار الحقائق ويتحدر من علو تقريراته سيول الدقائق ومع
ذلك كان كثير من مخفيات رموز ذلك الكتاب باقيا على حيالها وجليل من مكنونات كنوزه لم يقع نظرة ناظر على طلالها
مخدرات فوائده محجوبة عن الاذهان لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان وعرائس نفائسه تحت الحجب مستورة وغرائب اسراره في
خبايا الغيب مغمورة بل كان الكتاب على ما كان من كونه كنزا مخفيا وسرا مطويا كدرة لم تثقب ومهرة لم تركب لانه كتاب غريب
في صنعته عجيب في شيمته تضاهي الالغاز لغاية ايجازه ويحاكي الاعجاز في اظهار المقصود وابرازه لا ينكشف معناه الا
للاوحدي من الفضلاء ولا يتضح مغزاه الا للالمعي من الاذكياء واني بعد ان صرفت في الكشف عن حقائق هذا العلم شطرا
من عمري ووقفت على الفحص عن دقائقه قدرا من دهري فما من كتاب في هذا العلم الا تصفحت سمينه وغثه وما من صحيفة
منبوثة في هذا الفن الا تعرفت غثه وسمينه ابت نفسي ان تبقى تلك البدايع تحت غطاء من الابهام ويكون تلك الودايع
في خفاء من الافهام فرايت ان اشرحه شرحا يذلل صعابه ويكشف عن وجوه خرائده نقابه ويتضمن ما فيه من غوامض اسراره
ويبين ما فيه من اللطائف التي وراء استاره واضيف اليه فوائد التقطتها من سائر الكتب والدفاتر وزوائد استنبطتها
بفكري القاصر وخاطري الفاتر فتصديت بما عنيت وعمدت لما قصدت فجاء بحمد الله كما يحبه الاوداء ويرتضيه الاحباء
والاخلاء شرحا شارحا للطائفه وحقائقه كاشفا للاستار عن وجوه نكته ودقائقه لا مطولا فيمل املالا ولا مختصرا
فيخل اخلالا مع تقرير لقواعده وتحرير لمعاقده وتفسير لمقاصده وتكثير لفوائده وبسط لموجزه وحل لملغزه وتقييد لمرسله
وتفصيل لمجمله وما الفوز بهذه السعادة العظمى والكرامة الكبرى الا بيمن الدولة السلطان الاعظم والخاقان المعظم مالك
رقاب الامم خليفة الله في العالم باسط مهاد العدل والانصاف هادم اساس الجور والاعتساف والي لواء الولاية في الآفاق مالك
سرير الخلافة بالارث والاستحقاق المجتهد في اعلاء سرادق الامن والامان الممتثل بنص ان الله يامر بالعدل والاحسان مغيث
الدنيا والدين سلطان ابو سعيد كوركان لا زالت الآفاق مشرقة بانوار معدلته واغصان الخيرات مورقة بسحائب مرحمته
اعنة عنايته نحو حماية اهل الاسلام معطوفة وهمته العليا الى تشييد مباني الشرع الشريف مصروفة قد اتصف من
الاخلاق بازكاها وارضاها ومن الهمم باعلاها واسناها عتبته العلية محط رحال الافاضل وسدته السنية مجمع
آمال الاماجد والاماثل شعر هو الملك المنصور راياه ورايته سجاياه اقدام وحزم ونائل يلوذ بها الاحرار من كل خطة
ويأوي الى عالي ذراه الاماثل فيمناه بحر موجه متلاطم ولقياه ضوء بدره متكامل فما الشمس ان قيست به مستنيرة
ولا الصبح وضاح ولا البدر كامل من تحلى بمحبته فهو في طلح من الآمال منضود ومن تخلى بمودته فهو في ظل من النعيم المقيم ممدود
بنيان اعدائه مؤسس على شفا جرف هار وعمران اوليائه مرصص في جنات تجري من تحتها الانهار فالحمد لله الذي فضله على
السلاطين تفضيلا وآتاه ما كان من الفضائل جملة وتفصيلا وشرفه بالكرم من ظاهرة الاشراق والطلوع وخصه
بارومة طاهرة الاعراق والفروع وجعل السنة الفضلاء بنشر ثنائه منطلقة ورقاب العلماء بطوق عطائه منطوقة
اللهم اجعل جناب جلاله موارد الآمال ومعاقد الاقبال ومعادن اليمن والكرامة ومواطن الامن والسلامة وزده توفيقا

على زينة العلماء ونقوية الفضلاء واجعل ما يتواصل اليه ذوو العلم من نعمة مشكورا وما يتوانى الى اهل الفضل من كرمه مبرورا

من قال ابن ابي الله مهجته فان هذا دعاء يشمل البشر اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه

وعلى اكرم احبائه اى على آله واصحابه الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من سواهم من محبوبيه فافعل التفضيل ههنا بمعنى

الزيادة على من اضيف اليه وح لا يجب المطابقة لمن هو له افرادا وجمعا ويحتمل بناء على مذهب ان يريد به علماء بل وان لا يكون

المكتوب بصورة على حرفا جارا بل اسما مجرورا معطوفا على سيد انبيائه ويؤيده ما يوجد في بعض النسخ من التصريح باسم النبي

فلذ مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل

الاجتهاد مما قادني الدليل اليه وقوي اعتمادي عليه والله اسئل العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم المعاد وسميته

بتجريد العقائد ورتبته على ستة مقاصد لما كان المقصد الاعلى والمطلب الاقصى في علم الكلام هو العلم باحوال المبدأ

والمعاد واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج فيها الى السماع من المعلم والمعلم في المعارف الالهية هو النبي

بالاتفاق والامام ايض عند بعضهم وما يستقل باثباته العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر

والعرض اما بامور عامة او غيرها لاجرم رتب المص كتابه على ستة مقاصد الاول في الامور العامة الثاني في الجوهر والعرض

الثالث في اثبات الصانع وصفاته الرابع في النبوة الخامس في الامامة السادس في المعاد ووجه الترتيب ظاهر **المقصد الاول**

في الامور العامة اى ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض لما اورد كلا مما يختص بواحد منها في باب

احتاج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة اما بين الثلثة كالوجود والعلية او بين الاثنين كالماهية والمعلولية فالبحث

عن العدم لكونه في مقابلة الوجود وعن الامتناع لكونه من احوال العدم وعن الوجوب والقدم لكونهما من احوال الوجود ولذلك

اورد هما في بحث الوجود والعدم وفيه فصول ثلثة لانحصار الامور العامة بالاستقراء في الوجود والعدم وما يتعلق بهما

والماهية ولواحقها والعلية والمعلولية **الفصل الاول** في الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العين

والمنفي العين او الذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه اى الذي لا يمكن ان يخبر عنه او بغير ذلك مثل قولهم الموجود هو الذي يكون

فاعلا او منفعلا والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا يشتمل على دور ظاهر اما اشتمال التحديد الاول فظ لان الثبوت

مرادف للوجود وكذا النفي للعدم واما الثاني فلان الامكان قد اخذ في كل من حدي الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب

الضرورة عن طرفي الوجود والعدم واما الثالث فلانه قد اخذ الكون في تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون في تعريف

العدم المرادف له وما يتوهم من ان معنى الفاعل والمنفعل هو الموجود المؤثر والموجود المتاثر فمعنى ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا

ما لا يكون موجودا مؤثرا ولا موجودا متاثرا وهذا سلب لقسمي الموجود ويتوقف على سلب مفهوم الموجود وهو مفهوم المعدوم

فضعفه ظاهر لانا لا نسلم ان معنى الفاعل هو الموجود المؤثر والمنفعل هو الموجود المتاثر غاية الامر انا نسلم انهما لا يكونان

الا موجودين وفي قوله وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين نظر اذ الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم

عرفا بهما واعتذر عنه بان مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات

معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود وان جهل جهل فلو احتاج الموجود الى تعريف كان

ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف في الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف

وكذا تعريفه بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر له بالامكان وكما ان تعريف الموجود المذكور صريحا دوري كذلك

تعريف الوجود المذكور ضمنا دون قوله وتحديدهما اى تحديد الوجود والعدم كما هو الظاهر بالثابت العين اى بما علم منه تحديده
به اونقول ان الضمير راجع الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم عليهما او لانهما اطلقا عليهما تسامحا باطلاق
المشتق منه على المشتق وهو مشهور والمال فى الكل واحد اقول فيه نظر لانه يلزم بمقتضى هذا التحقيق ان يكون تعريف كل مشتق
بمشتق تعريفا فى الحقيقة لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق اذ يمكن اجراء هذا الكلام فيه ففى الحساس مثلا يشتمل
على شيئين مفهوم الاحساس ومفهوم صيغة الفاعل لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فانما
علم مفهوم الاحساس علم مفهوم الحساس ولو جهل جهل فلو احتاج الحساس الى التعريف كان ذلك لاحتياج الاحساس
اليه فلو عرف الحساس بمشتق كان ذلك تعريفا للاحساس بماخذ اشتقاقه مع انه ليس كذلك فانه قد يجوز تعريف المشتق
بالمشتق ولا يجوز تعريف ماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز
تعريف الاحساس بالحركة الارادية وكذا يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق بالضحك وامثال
ذلك اكثر من ان يحصى وتحقيق المقام ان السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه فح وان اجيب بمشتق اخر فذلك يكون
تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق وقلما يكون السؤال فى هذا المقام بلفظ المشتق بل الاكثر والاولى
ان يسئل بلفظ المشتق منه لان مفهوم الصيغة معلوم لكل احد وانما الاستفسار ليعلم مفهوم ماخذ اشتقاقه مثلا
اذا اريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك يقال ما الحركة ويجاب بانها الخروج من القوة الى الفعل على التدريج فان قيل ما
المتحرك اجيب بانه الخارج من القوة الى الفعل فذلك كما قال هو تعريف فى الحقيقة للحركة بالخروج لانه المحتاج الى التعريف
واما اذا كان السؤال عما صدق عليه المشتق الذى علم بوجه واريد ان يعلم بحقيقته او بوجه اخر فح ان اجيب بمشتق اخر فذلك
لا يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا اذا سئل عن الانسان الذى علم بوجه الضحك ويراد ان يعلم بوجه
اخر وقيل ما الضاحك فالجواب بالكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة كيف ولا يمكن حمله عليه واذا تقرر ان تعريف المشتق
بالمشتق يكون على وجهين كما ذكرنا فلا شك ان تعريف الموجود بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول اذ لو كان كذلك لزم
ان يكون تعريفا للوجود بامكان الخبر وهو مما لا يحمل عليه كما لا يخفى فلا يكون معرفا له فلا يمشى هذا الاعتذار فيه ولما
ابطل تحديد الوجود والعدم بما ذكر اشار الى وجه الاعتذار لاولئك المعرفين من الحكماء والمتكلمين فى تحديدهم فقال بل
المراد تعريف اللفظ وليس المقصود به تحصيل صورة غير حاصلة كما فى ساير التعريفات الحقيقية بل المقصود به الاشارة
الى صورة حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها فلا يقدح
فيه ايراد ما هو مرادف للمعرف كما فى التعريفين الاول والثالث بل مداره على الالفاظ المفردة المترادفة فان لم يوجد
او وجد بدلها الفاظ مركبة دالة على مفهومه ولا يكون التفصيل المستفاد منها مقصودا بل المقصود بها مجرد تعيين ذلك
المعنى من بين المعانى المتصورة ولا يقدح ايضا ايراد ما يتوقف معرفته على معرفة المعرف كما فى التعريف الثانى لما ذكرنا
من ان هذا التعريف ليس لتحصيل معرفة المعرف حتى يكون توقف معرفة المعرف عليها دورا بل لا يمكن تحديد الوجود بحسب الحقيقة
اذ لا شئ فى المفهومات اعرف من الوجود اقول ان اراد ان تصور الوجود بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه بديهى وانه لا اعرف
منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم بحكم الاستقراء والرجوع الى الوجدان وان اراد ان تصوره بكنه
حقيقته بديهى فذلك ثم بل نمنع كونه متصورا ايضا والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافى عليه وبتوقف الشئ على

نفسه وعدم تركب الوجود مع فرضه مركبا او ابطال الرسم باطل اسند للامام على بداهة تصور الوجود بوجوه اشار المصنف الى
اثنين منها وحكم ببطلانهما الاول ان التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم اعني قولنا الشيء اما موجود واما معدوم بديهي
ويتوقف على تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولى بالبداهة
والثاني ان الوجود متصور وليس ذلك بالكسب والا فاكتسابه اما بالحد وانه لا يكون الا بالاجزاء والوجود بسيط والا فاجزاؤه
اما وجودات فيلزم توقف الشيء على نفسه ضرورة توقف الكل على اجزائه واما ليست بوجودات فلا بد ان يحصل عند اجتماعها
امر زايد والا فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التي ليست بوجودات فذلك الزايد هو الوجود وتلك الاجزاء
معروضاته فلم يكن التركيب في الوجود بل في معروضه مع انه فرض مركبا الاتي لا تتم ان الوجود هو ذلك الزايد فقط بل هو مع تلك
الاجزاء فلا يلزم عدم تركب الوجود لانا نقول على هذا يكون الزايد جزءا له وننقل الكلام اليه واما بالرسم وانه باطل اذ يتوقف
على العلم باختصاص المرسوم به بالمرسوم وهو يتوقف على العلم بالمرسوم وهو دور او بما عداه مفصلا وهو محال لاستحالة
احاطة الذهن بما لا يتناهى اما بطلان الوجه الاول فلانا لا نسلم ان ما يتوقف عليه البديهي بديهي فان التصديق
البديهي قد يكون اطرافه كسبية ولو سلم فنختار ان تصوره بوجه ما بديهي ولا نزاع فيه فان قيل نحن نستدل بان هذا
التصديق بديهي بجميع تصوراته ومن جملتها تصور الوجود فهو بديهي لانه هذا مصادرة فان من لا يسلم بداهة تصور الوجود
كيف يسلم بداهة جميع تصورات هذا التصديق لانا نقول قد نعلم اجمالا ان هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على الاكتساب
من البله والصبيان فنعلم كونه بديهيا بجميع تصوراته ولا نلاحظ مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك التصورات
والمقصود بالاستدلال حصول العلم ببداهة تصور الوجود بخصوصه وهذا استدلال بالشكل الاول اذ حاصله ان تصور
الوجود من تصورات هذا التصديق وكل من تصورات هذا التصديق بديهي فتصور الوجود بديهي قلنا وما ذكرتم من
حصول هذا التصديق للبله والصبيان لا يدل عليه وان اردت انه بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه واما بطلان الوجه
الثاني فلانا نمنع ان الوجود متصور بكنه حقيقته وان اردت انه متصور بوجه ما بديهي فلا يجدي نفعا لان الخلاف في تصور
الكنه وايضا نختار ان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم توقف الشيء على نفسه لجواز ان يكون صدق الوجود عليها صدقا
عرضيا كصدق الانسان على كل من اجزائه ولا استحالة في ذلك او نختار انها ليست بوجودات قوله فلا بد ان يحصل عند
اجتماعها امر زائد ويكون ذلك الزائد هو الوجود قلنا نعم وذلك الامر هو مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع فان هذا المجموع
لم يحصل الا عند الاجتماع وانه زايد على كل واحد واحد فرض انه غير الوجود فيكون التركيب في الوجود ثم ما ذكره منقوض
بسائر المركبات التي علم تركيبها يقينا اذ نطرده بعينه في السكنجبين مثلا او نختار ان اكتسابه بالرسم قوله يتوقف
على العلم بالاختصاص قلنا ممنوع بل يتوقف على الاختصاص في نفس الامر لا على العلم به سلمناه لكن العلم بالاختصاص لا
يتوقف الا على تصور المعرف بوجه ما فلا يلزم الدور وعلى تصور ما عداه اجمالا وهو ليس بمحال انما المحال هو الاحاطة
بما لا يتناهى مفصلا لانه تصور الوجود اذا حصل للنفس من غير كسب فان التفتت الى حصوله عرفت بمجرد الالتفات اليه
انه بغير كسب فاي حاجة الى الاستدلال بل نقول بداهة كل بديهي وكذا كسبية كل كسبي كلتاهما بديهيتان لعين ما ذكر
لانا نقول قد يحصل صورة في النفس ولا تلتفت الى كيفية حصولها ثم يحصل فيهما صورة اخرى ولا تلتفت ايضا
الى كيفية حصولها وهكذا حتى اذا طالت المدة وتكثرت الصور توجهت اليها فالتبس عليها في بعض الصور كيفية

حصولها

قلنا ان اردت ان جميع هذه التصورات بالكنه بديهي (ع)

[illegible]

حصولها فاحتاجت الى الاستدلال وذلك بالبديهيات اولى اذ فى الكسبيات اعمال قلما ينفى وتردد الذهن حال الجزم
بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعطى الشركة استدل على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا
بين جميع الموجودات بوجوه ثلثة الاول انا نجزم بوجود امر مع التردد فى كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن
جزمنا بوجود سببه مع التردد فى كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا
الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المقطوع به الباقى مع التردد فى الخصوصيات وتبدل
الاعتقادات مشتركا بين الكل قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود اخر مشترك بينه وبين غيره فانا قد نجزم
بوجود علة شئ ونتردد فى انها مفهوم الوجود او غيره والجواب ان التردد انما يقع فيما هو من الموجودات ومفهوم الموجود ليس
منها بل هو من المعقولات الثانية كما سنبينه الثانى ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لبطل
الحصر العقلى بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود واما معدوم لم يجزم العقل بالانحصار لجواز ان لا يكون معدوما
ولا موجودا بالمعنى الذى قصد بل موجودا بمعنى اخر اقول هذا هو التقرير المشهور لهذا الدليل ويرد عليه ان اتحاد مفهوم
العدم لا دخل له فى الاستدلال بل على تقدير تعدده كان بطلان الحصر اظهر اذ يزيد على هذا التقدير احتمال اخر مثلا نقول
فى المثال المذكور يجوز ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى اخر فالاولى ان يطرح من البين ويقول لو لم يكن الوجود مشتركا
لبطل الحصر العقلى ويساق الكلام الخ قيل الحصر على هذا التقدير اعنى ان يكون مفهوم العدم ايضا متعددا يكون بين الوجود
الخاص والعدم الخاص فانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان ذلك حصرا عقليا
لان معناه زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا بوجوده الخاص وهذا ترديد بين النفى والاثبات
يجزم العقل بالانحصار فيه بديهة فكما لا واسطة بين اثبات مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين اثبات مفهوم
خاص وسلبه اقول الحصر العقلى هو ما بمجرد النظر اليه يجزم العقل بالانحصار وههنا جزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية
هى ان الشئ لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم
بعدمه الخاص فى معنى قولنا ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود اخر او عدم بعدم اخر صدق
انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار فى قولنا الشئ اما موجود بوجوده الخاص
واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا ويمكن ان يجعل اتحاد مفهوم العدم
دليلا اخر بان يقال مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لكان العدم الواحد نقيضا للكل من الوجودات
المتعددة وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين لا يقال ان لم يكن مفهوم العدم واحدا يكون المفسدة اشد
لانه على هذا التقدير ان لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لم يتحقق التناقض بين العدمات والوجودات وهو افسد من
ان يتحقق التناقض بين العدم الواحد والوجودات لانا نقول على هذا التقدير يكون لكل وجود خاص عدم خاص وهو
نقيض له فلا يكون التناقض الا بين مفهومين قيل لا نم ان مفهوم العدم واحد بل لكل حقيقة سلب مخالف لسلب حقيقة
اخرى واجيب بان السلب المطلق المحمول على تلك السلوب مفهوم واحد ولا شك ان هذا التقرير بعينه جار فى الوجود
فمن لا يسلم الاشتراك فيه لا يسلم الاشتراك فى مطلق السلب بل المشترك بينهما عنده هو لفظ السلب كما فى الوجود
الثالث انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ومورد القسمة مشترك بين

اقسامه فان قيل اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد الاقسام غير لازم فانا نقسم الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع ان من كل
منهما غير الحيوان اجيب اولا بان التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم منه فالقسم
عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة فلا بد ان يكون المورد مشتركا بين جميع افراد اقسامه
والقسم في المثال المذكور هو الحيوان الابيض والحيوان الغير الابيض وما يتوهم من انه قد يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه فذلك
غلط نشأ من اشتباه القسم بقيده اقول هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فان السائل لو قال اردت بالقسم قيده فلو وقع
في هذا القول بدله بلفظ قيد القسم والمقصود انه لا يلزم من قسمة الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن اشتراكه بين جميع افراد
الممكن الذي هو قيد القسم وما ذكرتم من شمول المقسم لجميع افراد الاقسام لا يجدي بطائل لان قيد القسم قد يكون اعم من
المقسم من وجه كما في مثال الحيوان والابيض اندفع الجواب وثانيا بان الوجود يقبل القسمة الى جميع الاشخاص فردا فردا
فيلزم اشتراكه بين الجميع فان قيل على الدليل الاول ان الامر الباقي في المقطوع به هو انه موجود باحد الوجودات المتخالفة
الذوات مط وعلى الثاني ان معنى قولنا زيد اما موجود او معدوم انه موجود باحد الوجودات المتخالفة او ليس بموجود
اصلا ان قلنا ان العدم مفهوم واحد او معدوم باحد العدمات المتخالفة الذوات ان قلنا بتعدد مفهومه وعلى الثالث
ان تقسيم الوجود بتاويل المسمى به قلنا كل ذلك بملاحظة لفظ الوجود وشموله لتلك المعاني المتعددة التي وضع
لفظ الوجود بازائها ونحن نجد من انفسنا هذا الجزم والحصر العقلي وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات و
اوضاعها واذا ثبت كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات باسرها فيغاير هذا المفهوم المشترك الماهيات
اي يكون زائدا عليها لا عينها ولا جزئها والا اي وان لم يغاير لكان اما عينها وح اتحدت الماهيات ضرورة اتحادها
مع الوجود الذي هو مفهوم واحد او جزئها وح لم ينحصر اجزائها بل يترتب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية اما
الملازمة فلانه لو كان جزء للمهيات لكان جزء مشتركا فوجب امتياز بعضها عن بعض باجزاء اخر موجودة لامتناع
تقوم الموجود بالمعدوم ولا بد ان يكون جزء لتلك الاجزاء ايضا اذ الفرض انه جزء للموجودات باسرها وتمتاز تلك
الاجزاء بعضها عن بعض باجزاء اخر فتلك الاجزاء لها اجزاء اخر ثم ننقل الكلام الى اجزاء الاجزاء وهكذا الى ان يتسلسل
واما بطلان التالي فلان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدء المركب فلو انتفى انتفى المركب
قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد وقيل لامتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة
في الوجود معا وهذا انما يتم اذا كانت الاجزاء خارجية واما اذا كانت عقلية لا تحقق لها في الخارج متمايزة
فلا دليل على استحالته اذ غايته امتناع تعقل كنه المهية اذا لم يكتف في تعقل كنه شيء بتعقل اجزائه الاولية
وشرط في ذلك تعقل اجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ على التفصيل واعترض بان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود
ليس عينا في جميع المهيات وكذا ليس جزء في الجميع ولا يلزم من ذلك كونه مغايرا زائدا في الجميع لاحتمال ان يكون زائدا
في البعض ونفسا في البعض وجزء واجيب بان اختلاف الوجود في العروض والنفسية والدخول غير معقول لانه ان اقتضى
العروض فينبغي ان يكون في الجميع كذلك وان اقتضى النفسية او الدخول فكذلك ورد بانا نختار ان الوجود لا يقتضي
شيئا من ذلك بل المقتضي هو المهيات ولو سلم فلا نم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطئا
وجب الاستواء وان كان مشككا كان زائدا في الجميع وهو عين المط لا لما قيل المط هو زيادة الوجود على المهيات

واللازم من كونه مشككا زيادته على افراده التي هي الوجودات الخاصة ولا يلزم من عروضه للوجودات عروضه للمهيات لجواز ان يكون
العارض والمعروض معا داخلين في المهيات لانه مدفوع بان الوجود اذا لم يكن متساوي الحصول في المهيات لزم خروجه عنها وان لم
يطلق عليه بالقياس اليها لفظ التشكيك اذ الدليل بعينه جار هناك بل لانا نقول اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا
في الجميع الا لما اختلف ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع على انه لم يقم برهان على امتناع الاختلاف في المهيات والذاتيات
بالتشكيك واقوى ما ذكروه انه اذا اختلف الماهية او الذاتي في الجزئيات لم يكن مهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا
وهو منقوض بالعارض وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان بنفس المهية كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير
المهية قيل القائلون باشتراك الوجود معنى عندهم وجود مطلق مشترك بين جميع الموجودات ووجود خاص لكل موجود
وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك زائد على المهية ولا يدل على كون الوجود الخاص زائدا عليها الا
ان يثبت ان المطلق نفس ماهية الخاص او جزء منها ولم يثبت بل الحق انه عرض لافراده فقول المص المدعى الا ان الوجود
المطلق المشترك زائد على المهيات كما اشار اليه المص بتفريع هذه المسئلة على مسئلة الاشتراك حيث قال فيغاير
المهية وصرح به هناك واثبات ان في الوجودات امرا وراء المهيات والوجود المطلق وحصته زائدا على المهية عارضا
لها مما لا سبيل اليه لانه سيجيء ان الوجود مشكك فيكون عارضا لافراده التي هي وجودات خاصة وبه يثبت ان في
الموجودات امرا وراء الوجود المطلق وحصته لانا نقول قد مر آنفا انه لم يثبت كون المشكك عرضيا بالنسبة الى افراده وايضا
فالكلام في اثبات ان ذلك الامر زائد على المهية ولو سلم فلا اقل من ان يكون كسبيا فكيف يدعون الضرورة في دعوى
زيادة الوجود على المهية كما يذكره هذا القائل المحقق في ذيل هذا المبحث ويعينه بان البصاير السليمة كما تدرك اشتراك
جميع الموجودات في حالة يمتاز بها عن المعدومات ويسمى في العربية بالوجود والكون وفي الفارسية بهستى وبودن كذلك
تدرك ان مفهومها خارج عنها يوصف بها ويحمل عليها وبيان الضرورة بهذا الوجه اعتراف منه بان المدعى ليس الا زيادة
وجود المطلق المشترك كما لا يخفى ولانفكاكهما تعقلا فانا قد نعقل الوجود مع الجهل بخصوصية المهية وهو ظاهر وقد
ظلانا لا نسلم ان التعقل هو الوجود في الذهن
نعقل المهية ونغفل عن وجودها اما في الخارج فقط واما في الذهن ولو سلم فتعقل الشيء لا يستلزم تعقل تعقله ومثل
هذا الانفكاك لا يتصور بين الشيء وذاته او ذاتيه قيل مراده كما يفهم من الشرح ايضا انا نتصور المهية ونشك في وجودها
فلا يكون عينها او الا لما امكن الشك ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه بين ولا يكون ايضا ذاتيا لها لانه بين الثبوت لما
هو ذاتي له اقول ولا يخفى ان هذا الاستدلال صحيح ولكن لا يلايم كلام المتن لان معنى الانفكاك تعقلا ان يكون احدهما
متعقلا دون الاخر والشك في الوجود انما ينافي التصديق به لا تعقله بل يستلزمه فانا اذا تعقلنا المهية وشككنا
في وجودها فيكون كلاهما متعقلين لنا فاين الانفكاك وكلام الشارح صريح في خلافه حيث قال فان قيل لا نم انا نتعقل
المهية مع الغفلة عن وجودها قيل هذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود الخاص ايضا زائد في المهيات التي يمكن تعقل خصوصياتها
مع عدم تعقل وجودها اقول وانت خبير بان هذا انما يكون بعد ان يثبت لنا مقدمتان نعم بعد ان يثبت لنا مقدمتان
الاولى ان في الموجودات فردا من الموجود المطلق وراء المهية والوجود المطلق وحصته والثانية ان هذا الفرد معلوم لنا
اما بالكنه او بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه اما توقفه على المقدمة الاولى فظاهر واما على الثانية فلانه لو لم يكن معلوما
لنا لم نعلم انه غير معلوم لنا عند تعقلنا المهية لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو واثباتهما امر دونه خرط القتاد

بالعصف الممنوع عندهم فان الشدة والضعف مستندان الى
منوعهما والمقول بالتشكيك هو المفهوم المشترك من الجنس كالعابر
الى معروضها كالاسود مثلا بالعابر الى الجنس وذلك مفهوم
واحد اقول معنى كون احد الفردين اشد كونه بحيث ينتزع منه
العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف ويحللا اليها ينزع

وليتحقق الامكان اى ثبوته للمهية فان من الموجودات ما هو ممكن ولو لم يكن الوجود زائدا على المهية لم يوجد ممكن اصلا لان الامكان
عبارة عن تساوى نسبة المهية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس المهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوى
اذ النسبة انما يتحقق بين متغايرين فلو سلم فنسبة الشئ الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه ولو كان الوجود
جزء لها لم يكن نسبتها اليه والى العدم على السوية ضرورة ان نسبة الكل الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء و
فائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال يعنى لو لم يكن الوجود زائدا لكان اما عين المهية وح لم يكن لحمل الوجود عليها فائدة
وكان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود لكنا نعلم ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة او
جزئها وح لم يتوقف حمله على المهية على الاستدلال ضرورة عدم توقف حمل الذاتى على الاستدلال لكنا نحتاج الى
الاستدلال عند حمل الوجود عليها والجواب عن هذا الدليل و دليل انفكاك التعقل على التقرير بانه انما يتم ان لو كانت
المهية متعقلة بكنهها فانها اذا كانت متعقلة لا بكنهها جاز ان يكون ذاتياتها مجهولة فضلا عن انتسابها اليها
وايضا اذا لم يكف فى تعقل كنه شئ تعقل اجزائه الاولية كالجنس والفصل القريبين بوجههما وايضا فى المهيات المعلومة
لنا اذ يجوز ان يكون المهيات التى لم نتصورها تعقلها غير منفك عن تعقل الوجود ولا يحتاج عند حمل الوجود عليها
الى الاستدلال وانتفاء التناقض وتركب الواجب عطف على التناقض يعنى لو كان الوجود نفس المهية لكان قولنا
السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود وهو تناقض اى حكم باجتماع النقيضين اذ
معناه ان شيئا ما ثبت له السواد ارتفع عنه السواد والمراد التناقض المصطلح لان لنا قضية صادقة فى نفس الامر وهى ان
السواد سواد او الموجود موجود ولما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود
كان مناقضا لتلك القضية الصادقة فى نفس الامر لكنا نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود ليس تناقضا وهذا معنى
قوله وانتفاء التناقض ولو كان الوجود جزء لها وهو مشترك بين الواجب والممكن لزم تركب الواجب لكن الواجب غير مركب
والجواب انه انما يدل على عدم كون الوجود داخلا فى الكل ولا يلزم من ذلك كونه خارجا عن الكل اقول يمكن ان يجاب عن
الوجوه الثلثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف شئ بشئ وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا اما عن الاول
فبان نقول الامكان هو ان لا يقتضى المهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا الاتصاف بالعدم كذلك وهو المراد بتساوى
نسبة المهية الى الوجود والعدم فقوله لو كان الوجود نفس المهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوى ممنوع فان
النسبة بين شئ ونفسه اشتقاقا مما يتصور بل قد يصير مبحثا للعقلاء ويتنازعون فيها نفيا واثباتا فان النسبة
بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للآراء حيث ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم وطائفة من الحكماء
كالفارابى وابن سينا الى انه ليس بموجود بل من المعقولات الثانية وايضا قوله نسبة الشئ الى نفسه لا يكون كنسبته
الى سلبه وارتفاعه وقوله ونسبة الشئ الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء كلام تام فى النسبة الاشتقاقية
اذ هى فى التحقيق نسبة الشئ الى ما يغايره والى ما يغاير جزءه فانك اذا قلت الوجود موجود فقد نسبت الى الوجود
مفهوم ذى وجود وهما متغايران واما عن الثانى فبان نمنع قوله كان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد
او الموجود موجود ونقول بل بمنزلة قولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود ولا شك فى ان مثل هذا الحمل مفيد واما
عن الثالث فبان نمنع قوله ولكان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود.

ونقول

ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد ليس بشيء سوادا او الوجود ليس بشيء وجودا وليس هذا تناقضا واعلم ان هذه الدعوى ضرورية
والمقصود من الوجوه المذكورة في معرض الاستدلال ازالة الالتباس عنها بالنسبة الى الاذهان القاصرة ولا نزاع للحكماء
في تلك الدعوى بل هم قائلون بزيادة الوجود المطلق على ذات الواجب كما في الممكنات الا انهم قالوا ذات الواجب فرد خاص
للوجود المطلق قائم بنفسه مبدأ لجميع الممكنات والمتكلمون يقولون كما ان في الممكنات ماهية ووجودا مطلقا وحصة
من الكون زائدين عليها كذلك في الواجب بعينه واما الاشاعرة فلعلهم ارادوا بقولهم وجود كل شيء عين ماهيته وليس
زائدا عليها انه لا تمايز بينهما في الخارج اي ليس في الخارج شيء هو الماهية واخر هو الوجود قائم به قياما خارجيا كما يدل عليه
تصفح ادلتهم ولا نزاع معهم في ذلك وقيامه بالماهية من حيث هي هذا جواب عن استدلال الخصم بان الوجود لو كان زائدا
على الماهية لكان صفة قائمة بها فاما ان يقوم بالماهية الموجودة او بالماهية المعدومة لعدم الواسطة وكلاهما ممتنع
اما الاول فلاستلزامه ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها واما الثاني فلانه يلزم اجتماع النقيضين اذ يكون
الماهية ح معدومة وموجودة معا وتقرير الجواب انه يقوم بالماهية من حيث هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض
ولا بالماهية الموجودة ليلزم وجود الماهية قبل وجودها فان قيل ان اريد بالماهية من حيث هي ما لا يكون الوجود
والعدم نفسها ولا جزءا منها على ما قيل فغير مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد بها ما لا يكون موجودا
ولا معدوما لا بالعرض ولا بغيره فهو قول بالواسطة مع ان التناقض بحاله اذ يلزم ان تكون الماهية معروضة للوجود
وغير معروضة له معا قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما فان قيل عدم الانفكاك
عن احدهما كاف في لزوم المحالات لان قيام الوجود بالماهية اما ان يقارن عدمها فالتناقض او وجودها فالتوقف
على نفسه او التسلسل قلنا نختار انه مقارن لذلك الوجود بعينه قوله يلزم ان تكون الماهية موجودة قبل وجودها
قلنا مسلم وانما يلزم ان لو كان المعروض هو الماهية بشرط الوجود فاما اذا كان المعروض هو الماهية وحدها لا بشرط الوجود
بل في زمان الوجود فلا يلزم وجود الماهية قبل وجودها ولا التناقض غاية ما في الباب انه يلزم تقدم الماهية على الوجود
بالذات ضرورة تقدم المعروض على العارض بالذات ولا فساد فيه ولما كان الوجود قائما بالماهية من حيث هي لا بالماهية
الموجودة فزيادته عليها وقيامه بها في التصور لا بحسب الخارج لان ثبوت شيء لاخر في الخارج بمعنى اتصاف الاخر به في الخارج
وان لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود
ذلك الاخر في الخارج بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا لم يتصور اتصافه فيه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا
بل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا قيل لما كان قيام الوجود بالماهية
وقبولها اياه من حيث هي وهذه الحيثية انما تثبت لها في العقل فاللازم ح زيادته على الماهية في التصور لا في الوجود
العيني اقول فيه نظر لان الماهية من حيث هي موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج ولا يقدح في ذلك
كون هذه الحيثية انما تثبت لها في العقل كما ان الجزئي موجود في الخارج ويعرض له في الخارج اعراض موجودة فيه ولا
يمنع عن ذلك كون الجزئية انما تثبت له في العقل وايضا منقوض بقيام الاعراض بمحالها لان هذا الدليل بعينه جار
فيلزم ان يكون قيامها ذهنيا لا خارجيا وليس كذلك فان البياض مثلا ليس قائما بالجسم الابيض ولا بالجسم اللاابيض
بل قيامه بالجسم من حيث هو هو وهذه الحيثية انما تثبت له في العقل وهو ينقسم الى الذهني والخارجي لا شبهة في ان

النار مثلا لها وجود به يظهر منها احكامها ويصدر عنها اثارها من الاضائة والاحراق وغيرها وهذا الوجود يسمى وجودا
عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود اخر لا يترتب عليها
تلك الاثار والاحكام سواء كان ذلك الوجود الاخر في قوتنا المدركة او في غيرها وهذا الوجود الاخر يسمى وجودا ذهنيا
وظليا وغير اصيل واذا تمهد هذا فنقول الوجود الذهني متحقق والا بطلت الحقيقية اي لم يتحقق هذا القسم من القضايا
وهي التي يحكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا
او لا يكون موجودا فيه اصلا وذلك لانه لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر الوجود في الخارجي فالاحكام الايجابية الصادقة
في القضايا الحقيقية على ما ليس بموجود في الخارج باطلة ضرورة ان صدق الايجاب الحملي بثبوت المحمول للموضوع واذا لم يكن
لشيء ثبوت لم يتصور ثبوت المحمول له لان ثبوت شيء لاخر يتوقف على ثبوت الاخر في نفسه فيكون القضايا الحقيقية باطلة
لكن القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرناه معتبرة عند المحققين ويرد عليه ان اللازم مما ذكره بطلان الحقيقية التي
لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات فاللازم عدم تحقق هذا القسم من القضايا كما هو مدعاه فيجب ان يخص
الدعوى بالكلية منها كما انه مخصوص بالموجبة حتى يكون معنى الكلام لم يتحقق القضية الحقيقية الموجبة الكلية فان الحكم
في الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد بحسب نفس الامر سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج او لا فاذا قلت كل مثلث
فان زواياه مساوية لقائمتين كان الحكم متناولا لجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة
في الخارج في احد الازمنة بل يتناولها ويتناول ما عداها مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق المثلث
عليها في حد نفسها لكن الحكم على ما ليس بموجود في الخارج يبطل لما بيناه انفا فالقضايا الكلية الحقيقية الموجبة باطلة
نقول معنى قوله بطلت الحقيقية انه من القضايا الحقيقية ما نعلم يقينا انه صادق ويلزم على هذا التقدير ان لا يكون
صادقا فان قولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين قضية موجبة حقيقية صادقة
ولا ان يكون لاجتماع النقيضين افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية واعلم
ان هذا الدليل راجع في الحقيقة الى ما استدل به في المشهور وهو انا نحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج احكاما
صادقة فلا بد من ان يكون موضوعها ثابتا في الخارج فهو في الذهن واراد وا بالثبوتي ما ليس داخلا في مفهومه حرف السلب واحترزوا
بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فانها لازمة للسالبة البسيطة فلا يقتضي وجود موضوعها كملزومها ويرد
عليك في بحث ثبوت المعدوم زيادة كلام في هذا المقام وقد يستدل على الوجود الذهني بانا نتعقل امورا
لا وجود لها في الخارج ولا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان
العلم عبارة عن حصول الشيء صورة في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة
والتعلق بين العاقل والعدم الصرف ممتنع بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذهن
والموجود في الذهن انما هو صورة المخالفة في كثير من اللوازم هذا جواب عن استدلال المنكرين بانه لو كان للاشياء
وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا باردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه وكذا مستقيما معوجا عند حصول
الاستقامة والاعوجاج فيه الى غير ذلك من الصفات المتضادة المنتفية عنه لان وجود هذه الاشياء في المحل
يوجب اتصاف المحل بها وايضا حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في ذهننا لا يعقل فتقرير الجواب ان حصول

عين هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها واما حصول صورها واشباهها فيه فلا يوجب فالموجود في الذهن انما هو صور
هذه الاشياء واشباحها لا انفسها فلا يجب اتصاف المحل بها والصور والاشباح لا يساوي ماله الصور والاشباح في اللوازم بل
يخالفه في كثير منها واورد عليه ان الصورة الحاصلة من الحرارة في الذهن اما ان تكون ماهية الحرارة او لا فعلى الثاني لا وجود
للحرارة في الذهن بل يكون ما في الذهن امرا مخالفا في الماهية للحرارة فلا يصح ان للاشياء وجودين خارجيا وذهنيا لانه
لا معنى لوجود الشيء في الذهن الا وجود صورته فيه وان كانت مخالفة له في الحقيقة لانا نقول ما تمسكوا به انما دل على
وجود الاشياء انفسها في الذهن لان الحكم على المثلث بما ذكر يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت امر يخالفه في الحقيقة فيه وعلى
الاول يلزم ان يكون الذهن حارا او باردا اذ لا معنى للحار والبارد الا ما فيه ماهية الحرارة وماهية البرودة واجيب بان الموجود
في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا ماهية الجبل والسماء لكنها موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفا بها من
احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي وبالجملة فالصور
الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوص
الى احد الوجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي هي وما ذكرتم من امتناعه هو حكم الخارجي لا من نشاء
الوجود الخارجي فعين الحرارة يمتنع حصولها في الذهن وتضادها عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصولها في الذهن فلم قلتم ان
الذهني كذلك اقول فيه بحث لان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج
كالحرارة والبرودة وامثالها ولا يقلع مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية مثلا او
ببعض المعدومات كالامتناع وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا
وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن
ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يكون محل الزوجية موصوفا
بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود عينيا
لامثالها لانها من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يكون محل الامتناع موصوفا به من احكامها
المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور له وجود عيني والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به
فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في
الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء
اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع وامثالها انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف
الذهن بها وانما كانت توجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي
يرد على القائلين بوجود الاشياء انفسها لا صورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن
فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر
ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح
والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي هو شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجود امر في الذهن على هذه الطريقة
قيام شبح ومثال له بالذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج

فهو ايضا جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فيشكل
ان الموجود في الخارج الذي هو علم جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان
الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فحيث يقوم بالذهن
كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود
في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم وليس الوجود معنى يحصل به الماهية
في العين بل الحصول كك ذهب طائفة الى ان الوجود معنى قائم بالماهية يقتضي حصول الماهية في الاعيان وهذا المذهب سخيف يشهد
صريح العقل ببطلانه فان وجود الماهية عبارة عن حصولها في الاعيان لا عما به تحصل ولا تزايد فيه ولا اشتداد لان المراد
بالتزايد هو حركة الماهية في الوجود على طريقة الحركة في الكميات كما ان المراد بالاشتداد هو الحركة فيه على نحو الحركة في الكيفيات
لكن حركة الشيء في حال من احواله انما يتحقق اذا تبدل انواع تلك الحال او افرادها على هذا المتحرك بحيث يكون له في كل آن
يعرض في زمان حركته حالة لا يكون تلك الحالة قبل ذلك الآن ولا بعده فان المتحرك في الاين لا بد له في كل آن من اين لا يوجد
ذلك الاين قبله ولا بعده وكذا المتحرك في الكيف لا بد له في كل آن من كيفية لا توجد قبله ولا بعده وعلى هذا القياس
حال المتحرك في الكم والوضع فلا شك ان المتحرك يجب ان يكون باقيا بعينه من مبدء حركته الى منتهاها حتى يتصور تبدل تلك
الاحوال على شيء واحد بعينه فيكون متحركا في تلك الحال فوجب ان يكون متقوما دون الاحوال التي يتحرك فيها فما لا يتقوم المحل
بدونه كالوجود لا يتصور حركته فيه اقول فيه بحث لان الماهية لا تتقوم بدون واحد من افراد الوجود لا على التعيين كما ان
الهيولى انما تتقوم بواحد من الصور افرادا لا على التعيين ثم يجوز ان يتوارد عليها وجودات متعاقبة على قياس تعاقب الصور على
الهيولى بحيث اذا انتفى عن الماهية وجود في آن تحقق في ذلك الآن بعينه وجود آخر اشد من الاول او ازيد منه لا بد لابطاله من
دليل وهو اي الوجود خير محض هذه الدعوى ما صححوها ببرهان بل اكتفوا فيها بمجرد استقراء غير تام قالوا اذا تاملنا في كل
ما يقال له خير وجدنا ما هو خير بالذات عما يقال له خير بالعرض وتاملنا كذلك في كل ما يقال له شر وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر
بالذات هو العدم كالقتل فانا اذا تاملنا فيه وجدنا شريته باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس شرا من حيث ان القاتل
كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا من حيث ان العضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال
الحيوة عن ذلك الشخص وهو فقد عدمي وباقي القيود الوجودية خيرات الى غير ذلك من الامثلة والتجأوا الى انها ضرورية
وان ما ذكروه من الامثلة لايضاح ما ربما اشتبه على بعض الاذهان والظاهر انها اقناعية وان تلك الامثلة توقع بها
ظنا على انه قد يتوضع في تلك الامثلة وقيل انهم يقولون ان مبادي الفصول الحقيقية قد تكون خفية ولها لوازم عدمية
ظاهرة فيجعل هذه اللوازم مبادي فصول الانواع موجودة وكذا يقولون عدم المانع ليس جزء من علة الموجود بل هو كاشف
عن امر وجودي هو جزء لعلة ذلك الموجود ثم يجوز ان يكون ما هو شر بذاته في هذه الامور حقيقي الوجود وتلك الاعدام لوازم
له ظاهرة فيكون شرورا بالعرض لا بالذات ولا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل ولا ضد له ولا مثل فتحققت مخالفته للمعقولات
قد حصر المتكلمون النسبة بين الاثنين في الاقسام الثلثة التضاد والتماثل والتخالف فاذا تبين ان الوجود لا تضاد له ومع
المعقولات ولا تماثل له يتحقق القسم الثالث اعني التخالف واستدل على نفي التضاد بوجوه الاول ان الضد موجود ثابت معاقب
لموجود آخر في الموضوع والوجود ليس بموجود اقول وبهذا الدليل بعينه يمكن نفي التماثل عن الوجود اذ المثلان عندهم

موجودان يشتركان في جميع صفات النفس لكنه يتجه عليه ان المتخالفين ايضا عندهم موجودان ليسا بضدين ولا مثلين فلا يكون
التفريع في عبارة المتن صحيحا والثاني ان الوجود لا يتعلق بالموضوع لان محله لا يتقوم بدونه اقول يرد عليهما ان المتكلمين
لا يقولون بالموضوع وانه المحل المتقوم بدون الحال بل الضدان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد نعم يمكن
الاستدلال بان مرادهم بالمعنى هو العرض والعرض عندهم موجود تابع لموجود اخر في التحيز والوجود ليس بموجود والثالث
ان الوجود يعرض لجميع المعقولات والضد لا يعرض للضد الاخر ويرد عليه ان هذه المقدمة مما لم تثبت وانما الثابت
ان الضدين لا يعرضان لشيء واحد واستدل على نفي التماثل بان المثلين ذاتان تشارك غيره في تمام الحقيقة والوجود
ليس بذات اذ الذات ما يتصف بالوجود والعدم والوجود لا يتصف باحدهما والمنع ظاهر ولا تنافيهما اي الوجود يعرض
لجميع المعقولات ولا شيء منها بحيث لا يعرض له الوجود ولا تنافي في هذا المعنى كون الوجود منافيا للعدم بمعنى انهما لا يعرضان
لامر واحد وتساوق الشيئية فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله لفظة المساوقة يستعمل عندهم فيما
يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق فيكونان متساويين ولهم تردد في اتحاد مفهوم
الوجود والشيئية بل ربما يدعى نفيه اذ يتوجه وجود المهية من الفاعل ولا يتوجه شيئيتها من الفاعل ويقال هي واجبة الوجود
وممكنة ولا يقال هي واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وذهبت المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شيء وثابت
على معنى ان المهية يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود خلافا لسائر المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم على ان
الممتنع ويخصه المعتزلة باسم المنفي ليس بشيء فهم يجعلون الثبوت مقابلا للنفي اعم من الوجود والعدم اعم من النفي
ولعلهم انما وقعوا فيه بما وقع الحكماء في اثبات الوجود الذهني وهو انا نحكم حكما ايجابيا بامور ثبوتية على ما
ليس بموجود في الخارج ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فالمثبت له ثبوت
وهو معدوم فالمعدوم ثابت فثبوت المهيات على وجهين احدهما ثبوتها في حد ذاتها بحيث لا يترتب عليها آثارها
المطلوبة منها والمعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت والاخر ثبوتها بحيث يترتب عليها الاثار ويظهر منها الاحكام
فهم يوافقون الحكماء في ان ثبوت المهية ويخصونها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الوجه الاخر
من الثبوت باسم الوجود والحكماء يسمون كلا وجهي الثبوت وجودا ويقولون ان الوجه الاول من الثبوت لا يتصور
في قوة مدركة ويسمونه بالوجود الذهني اقول مدار ما استدلوا به على مقدمتين احديهما ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت
امر لامر وثانيهما ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وهاتان المقدمتان لو تمتا لدلتا على ان للمعدومات الممتنعة ايضا
ثبوتا وتحققا في الخارج لا في القوة المدركة فيلزم المعتزلة القول بثبوت المنفي ايضا ولا ينفع الحكماء اثبات الوجود
الذهني وذلك لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع ولو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة
فبحكم المقدمة الاولى يكون هذا حكما بثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك الباري على تقدير عدم قوة مدركة
وبحكم المقدمة الثانية يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري على هذا التقدير فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج
وايضا فان من الاحكام ما هو صحيح اي حق وصدق وليس ذلك الا بمطابقة نسبتها للنسبة الخارجية ولما كان معنى
النسبة الحكمية بحكم المقدمة الاولى ثبوت المحمول للموضوع فيجب في المثالين المذكورين ان يكون الاستحالة ثابتة لاجتماع
النقيضين وشريك الباري في الخارج ليتحقق هناك نسبتان الحكمية والخارجية ويتصور بينهما مطابقة وبحكم

المقدمة الثانية على ما مر يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج وما قيل من ان صحة الحكم مطابقته لما في
العقل الفعال فان صور جميع الكائنات واحكام جميع الموجودات والمعدومات باسرها مرتسمة فيه باطل قطعا لان كل
واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال حق وصدق مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن ذهنها
ثبوته وارتسام صور الكائنات فيه بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو راى المتكلمين وايض لو كان كذلك لوجب ان لا يحكم احد
بصحة حكم حتى يعلم ان ما في العقل الفعال على اى وجه من السلب والايجاب ومن له بذلك اللهم الا ان يقال ان ما في العقل
الفعال موافق لما اقتضته البديهة او البرهان فبذلك يعلم وقال بعض المحققين ان العقل عند ملاحظة المعنيين و
المقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات او من المعدومات يجد بينهما نسبة ايجابية او سلبية يقتضيها الضرورة او البرهان
فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك هي المراد
بالواقع وما في نفس الامر وبالخارج ايض فصحة هذه النسبة يكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة
لزيد او عمرو او غيرهما بين ذينك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة اى على وفقها في السلب والايجاب
فعلى تحقيق هذا القائل لا يكون للضروريات مط ولا للحكم الذي يستنبطه الحاكم من البرهان خارج تطابقه مع انهم يقولون
في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء ان كان لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه فخبر والا فانشاء بل نقول لو صحت هاتان
المقدمتان لزم من صحتهما بطلان المقدمة الاولى وبيان ذلك انا نقول لا يمكن ان يثبت امر لامر لانه لو ثبت امثلا
لب لثبت ثبوته والا لانتفى وبانتفائه ينتفى آ عن ب فيصدق الحكم بان ثبوته ثابت وذلك حكم بثبوت الثبوت الثاني
للثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى فيتحقق هناك ثبوت ثالث وننقل الكلام اليه حتى يترتب هناك ثبوتات غير متناهية
ولا يمكن الجواب بان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار لانا ندعى ان كل من تلك الثبوتات
انه ثابت في نفس الامر ولو لم يكن فرض فارض ولا اعتبار معتبر بل ولو لم يكن قوة مدركة في العالم وذلك حكم بثبوت
الثبوت اللاحق للثبوت السابق على تقدير عدم قوة مدركة فبحكم المقدمة الثانية يقتضى تحقق الثبوت السابق على
هذا التقدير وننقل الكلام الى الثبوت اللاحق حتى يلزم تحققه ايض وهكذا فيلزم التسلسل في الامور المتحققة
في خارج القوة المدركة وذلك تسلسل باطل ببرهان التطبيق الذي هو العمدة في اثبات الصانع نعم لا يبعد ان برهان التطبيق
انما يدل على امتناع التسلسل في الموجود دون الثابتات فلا يقوم حجة على المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم لانا
نقول الفرق بين الوجود والثبوت لا يؤثر في اجراء البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن ذهابها
سلسلتها الى غير النهاية سواء سمى الكون في الاعيان ثبوتا اى وجودا ولا مخلص الا بالتشبث بما قيل من ان ثبوت امر
لامر انما يقتضى ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا خارجيا اعنى ثبوت الاعراض لمحالها واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضى
ذلك او بما قيل ان معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر
وتحققه له وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهنى وكيف يتحقق الشيئية بدونه اى بدون الوجود مع
اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف يعنى ان القدرة ثابتة فتاثيرها اما في نفس الذات وهى ازلية والازلية تنافي
المقدورية او في الوجود ولا يتصور وجوده لما سيجئ من ان الوجود لا يرد عليه القسمة او في الاتصاف وهو منتف في الخارج
اذ لو ثبت لكان متصفا بالثبوت واتصافه بالثبوت ايض يكون ثابتا ويلزم التسلسل والجواب ان انتفاء الاتصاف

في الخارج

في الخارج يقتضي ان لا تؤثر القدرة فيه بايجاده في الخارج ولا يقتضي عدم تاثيرها بان تجعل المهية متصفة بالوجود بل

الحق عندهم ان تاثير القدرة في اتصاف المهية بالوجود بمعنى انها تجعلها متصفة به لا انها تجعل اتصافها به موجودا

في الخارج او ثابتا فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانما يجعله متصفا بالصبغ في الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا او

ثابتا في الخارج فان قيل قد سبق انه ليس بين المهية والوجود اتصاف في الخارج بحسب كما بين البياض والجسم وانما ذلك

بحسب الذهن فقط فكيف تجعل المهية متصفة بالوجود في الخارج اقول تاثير القدرة ان تجعلها بحيث لو اعتبرها معتبر

وجدها موصوفة بالوجود الخارجي اقول تقرير الاستدلال على هذا الوجه احسن من تقرير الشارحين حيث قالوا تاثير

القدرة اما في الذات او في الوجود او في الاتصاف والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم

مستغنية عن المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث فلان الاتصاف

منتف اما اولا فلانه على هذا التقدير يلغو ذكر اثبات القدرة بل يكفي ان يقال لو كان المعدوم ثابتا لم يكن تاثير ولا

تاثر واما ثانيا فلانه انما يقوم حجة على مثبتي الحال ومن القائلين بثبوت المعدوم من لا يثبته وانحصار الموجود مع

عدم تعقل الزائد يعني ان الموجودات متناهية عندهم ولا يعقل من الوجود امر زائد على الكون في الاعيان ويلزم

من هاتين المقدمتين ان لا يتحقق الشيئية بدون الوجود اي لا يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا لثبت في العدم

اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فيكون تلك الاشخاص كائنة في الاعيان اذ لا معنى للثبوت الا

الكون في الاعيان فتكون موجودة بحكم المقدمة الثانية وذلك باطل بحكم المقدمة الاولى وظاهر انهم يمنعون المقدمة الثانية

وسندهم ما مر على انها لو تمت يكون باقي المقدمات مستدركا اقول يمكن دفع الاستدراك بان يجعل قوله وانحصار

الموجود دليلا براسه بان يقال الموجودات متناهية عندهم ببرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على

تناهي الثابتات ايضا اذ لا فرق في اجراء ذلك البرهان بين الوجود والثبوت على ما مر فيلزم ان تكون اشخاص المهيات

الثابتة في العدم ايضا متناهية مع انه لو كان المعدوم ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية

كما هو مذهبهم فان قيل الاستدراك باق اذ يكفي ان يقال وانحصار الثابت يعني ان برهان التطبيق يدل على تناهي

الثابتات ولو كان المعدوم ثابتا لزم ان يكون الثابتات غير متناهية ولا حاجة الى ان يقال الموجودات متناهية ببرهان

التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا قلنا على راي المصنف لا يدل برهان التطبيق

على تناهي الموجودات على اي وجه كانت بل اذا كانت مترتبة موجودة معا وانما ذلك على راي المعتزلة وساير المتكلمين

فمقصوده الزامهم بانهم قالوا بتناهي الموجودات ولا مستند لهم سوى برهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات

يدل على تناهي الثابتات ايضا لكن المناسب على هذا التقدير ان يقول وعدم تعقل الزائد بالواو دون مع ويمكن الاعتذار

بانه لما كان هذه دعوى ضرورية وما قبله الزاميا فصله عما قبله بتغيير الاسلوب قال لما استدل المخالف بوجهين

الاول ان المعدوم متميز لان بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه مقدور ومراد دون بعض ولولا التميز بين المعدومات

لما ترجح بعضها بالاتصاف بتلك الصفات على البعض الاخر وكل متميز ثابت لان كل متميز له هوية يشير اليها العقل

وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته في نفسه اذ النفي الصرف لا تعين له في نفسه ولا اشارة عقلا اليه اجاب المصنف بالنقض

وقال ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم منه محالات كثبوت الممتنع وثبوت المركبات الخيالية من المعدومات الممكنة

وثبوت الوجود والتركيب اذ يمكن اجراء الدليل المذكور في كل منها مع انه ح ضرورة واتفاقا والجواب بالحل ان يقال ان اريد
بتميز المعدومات تميزها بحسب الخارج فالصغرى ممنوعة وما ذكر في اثباتها انما يدل على التميز الذهني وان اريد تميزها في الذهن
او ما هو اعم منه فالكبرى ممنوعة والثاني ان المعدوم الممكن يتصف ما بالامكان وانه صفة ثبوتية لما سيأتي في هذا الفصل
فكان المتصف به ثابتا لما مر من ان اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية محال فاجاب المص اولا بالمنع وقال والامكان
ليس ثبوتيا بل هو امر اعتباري لما سيأتي في هذا الفصل ايض وثانيا بالنقض وقال بعرض الامكان لما واتفقوا على انتفاء
كالمركبات الخيالية فلو كان الاتصاف بالامكان مقتضيا للثبوت الموصوف لزم ثبوت تلك المركبات مع انها منتفية
اتفاقا وهو يرادف الثبوت والعدم النفي واذ لا واسطة بين الثابت والمنفي ضرورة واتفاقا فلا واسطة بين الموجود
والمعدوم واثبتها امام الحرمين اولا والقاضي ابو بكر وابو هاشم واتباعه وسموها بالحال وعرفوها بانها صفة لموجود
لا موجودة ولا معدومة واستدلوا عليها بوجوه الاول ان الوجود ليس موجودا والا لكان له وجود زائد على ماهيته
لما مر في بحث زيادة الوجود وننقل الكلام اليه حتى يتسلسل ولا معدوما والا لاتصف بنقيضه واجاب المص عن هذا
الوجه وقال والوجود لا يرد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم لاستحالة انقسام الشيء الى الموصوف به وبمنافيه واعترض
عليه بانه اعتراف بالواسطة وتسليم للمدعى واجيب بان حاصل حجتهم اذا عرضت على قوانين الاستدلال ان الوجود اما
موجود واما معدوم او لا موجود ولا معدوم والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المط ومحصل الجواب ان هذا الترديد
في هذه المنفصلة ذات الاجزاء الثلثة مما لا يصح عند العقل ولا يقبله اصلا وذلك لان تلك الاجزاء ليس لها معان محصلة
معقولة بل هي مجرد عبارات ليس لها مفهومات ثابتة في العقل اما الجزء الاول فلان قوله الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء
لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره لان الثبوت نسبة لا تعقل الا بين متغايرين واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان تدرك
هناك نسبة قطعا واما الجزء الثاني فلان قوله الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى آخر
صار النزاع بين الفريقين لفظيا وسلب الوجود عن نفسه مما لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه اذا لم يكن متصورا امتنع
ورود السلب عليه ضرورة ان السلب فرع تصور الايجاب وكيف لا والسلب رفع النسبة الايجابية المتصورة بين بين فحيث
لا يتصور نسبة لم يتصور هناك ايجاب ولا سلب ولا يكون ذلك ارتفاعا للنقيضين انما ارتفاع النقيضين ان يكون
هناك نسبة متصورة لا يصدق ايجابها ولا سلبها واما الجزء الثالث فلان قوله الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات
اثبات سلب سلبه له وليس شيء منهما بمتصور لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه كما مر في الجزء الثاني لم يتصور اثبات سلبه
ولا سلب سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات سلب سلبه فظهر ان المنفصلة المذكورة خالية عن القضية المعقولة فلا يكون
في الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال بها الى هنا كلامه اقول وفيه نظر لانا لا نسلم ان قولنا الوجود
موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه لان الموضوع في هذه القضية هو الوجود والمحمول هو الوجود بمعنى ذو وجود ومفهوم ذو
وجود مغاير لمفهوم الوجود والنسبة التي هي مورد الايجاب والسلب انما هي بين الوجود وذو وجود فقولنا الوجود موجود
يتضمن ثبوت مفهوم ذو وجود للوجود وليس هذا بثبوت الشيء لنفسه انما ذلك في قولنا الوجود وجود وبينهما بون
بعيد وكذا الكلام في قولنا الوجود معدوم فان الفرق بين المعدوم والعدم ظ لا سترة فيه سلمنا انه لا فرق بين الموجود
والوجود وكذا بين المعدوم والعدم لكن لا نسلم ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه بل معناه اثبات العدم

الوجود

للوجود فان قولنا الوجود معدوم لو لم يكن بين المعدوم والعدم فرق يكون في معنى قولنا الوجود عدم واذا فسر العدم بسلب
الوجود اى اللاوجود يكون قولنا الوجود عدم في معنى قولنا الوجود لا وجود وهى قضية موجبة معدولة المحمول مضمونها اثبات
مفهوم اللاوجود للوجود لا سلب مفهوم الوجود عن الوجود حتى يكون سلب الشئ عن نفسه وانما يكون مضمونها ذلك
ان لو كانت سالبة بسيطة او موجبة سالبة المحمول قولك معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم
بمعنى اخص صار النزاع لفظيا قلنا نفسر العدم بسلب الوجود بمعنى اللاوجود لا بسلب الوجود عن نفسه والفرق ظاهر
وبهذا الفرق يظهر فساد قوله ان قولنا الوجود لا موجود يدل على اثبات سلب الوجود للوجود واذا لم يتصور سلبه عن
نفسه لم يتصور اثبات سلبه لانا نقول يدل على اثبات سلب الوجود للوجود بمعنى اللاوجود لا على اثبات سلب الوجود
عن الوجود وانما يدل على ذلك لو اخذت سالبة المحمول لم لا ناخذها معدولة المحمول حتى تكون قضية معقولة وكذا
الكلام في قولنا الوجود لا معدوم فليتدبر سلمنا ذلك لكن لا نم ان النسبة لا تكون الا بين المتغايرين فان للمفهومات
نسبا الى نفسها بعضها بالصدق وبعضها بعدم الصدق مثلا مفهوم الكلى يصدق على نفسه وكذا مفهوم الماهية
ومفهوم المفهوم الى غير ذلك من المفهومات ما يصدق على انفسها فتصدق القضية الموجبة القائلة بان الكلى كلى
والماهية ماهية والمفهوم مفهوم ومفهوم الجزئى والتشخص واللامفهوم الى غير ذلك من المفهومات ما لا يصدق على
انفسها فتصدق السالبة القائلة بان الجزئى ليس بجزئى والتشخص ليس بتشخص واللامفهوم ليس بلامفهوم نعم النسبة
يقتضى الطرفين المنسوب والمنسوب اليه واما انهما متغايران فذلك في النسبة الخارجية مسلم واما في النسبة العقلية
فلا والجواب الحق ان الوجود معدوم قولك لا يتصف الشئ بنقيضه قلنا انما يمتنع اتصاف الشئ بنقيضه هو هو بان
يقع مثلا الوجود عدم او الموجود معدوم واما اتصافه بنقيضه اشتقاقا فلا يمتنع بل هو واقع فان كل صفة قائمة
لشئ فرد من افراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا بعد في
ان يصدق ايضا الوجود ذو لا وجود الثانى ان الكلى الذى هو ذاتى للجزئيات المتحققة في الخارج مثل الحيوان مثلا غير
موجود اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص ولا معدوم والا لما كان جزءا من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم
الموجود بالمعدوم اجاب البعض بقوله والكلى ثابت في هنا يعنى ان الكلى جزء ذهنى لجزئياته وذلك انما يقتضى وجوده
في الذهن وهو موجود فيه وليس جزءا خارجيا له حتى يلزم تحققه في الخارج الثالث ان السواد مركب من اللونية التى هى
جنسه المشترك بينه وبين ساير الالوان وفصل مميز له عنها فالجزآن ان وجدا فلا بد ان يقوم احدهما بالاخر والا
امتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة فيلزم قيام العرض بالعرض لا يقال ان الهيئة الاجتماعية وهى الجزء الصورى قائمة
بهما وذلك كاف في التيام الحقيقة الواحدة منهما لان الثابت ان الحقيقة الواحدة وحدة حقيقية يجب احتياج
بعض اجزائها في الجملة الى بعض وذلك كاف في احتياج بعض الاجزاء الى بعض ولا حاجة الى قيام احدهما بالاخر لانا
ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية ونقول انها على تقدير كونها موجودة يكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض
وعلى تقدير كونها معدومة يلزم تقوم الموجود بالمعدوم وللقائل ان يقول يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين بان
يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الاخر بذلك الجسم من غير ان يقوم احدهما بالاخر وان عدم احدهما لو لزم تقوم الموجود

بالمعدوم فهما لا موجودان ولا معدومان يقومان بما يقوم به السواد فيكونان حالين واجاب المصنف عنه بانه يجوز قيام العرض

بالعرض وقد علم من جواب الوجه الثاني جواب اخر لهذا الوجه وهو انهما جزءان ذهنيان للسواد ولا تحقق لهما في الخارج حتى

يلزم قيام العرض بالعرض ونوقضوا بالحال نفسها فان الاحوال عندهم متكثرة وجميعها مشتركة في الحالية ومتخالفة بالخصوصيات

التي بها يمتاز بعضها عن بعض فيكون لكل حال امر مشترك وامر مختص وليسا بموجودين ولا معدومين ووصفان قائمان

بما يقوم به الحال فيكون لكل حال حالان اخريان احدهما الامر المشترك والاخرى الامر المختص ثم ننقل الكلام الى ذلك

الامر المختص بانه يشارك سائر الاحوال في مفهوم الحال ويمتاز عنها لا محالة بشيء ففيه ايضا امران مشترك ومختص وفي هذا

المختص ايضا امران وهكذا فيتسلسل الاحوال اقول يمكن ان يجاب عن هذا النقض اما اولا فبان نختار ان الامر المشترك

وهو مفهوم الحال الحال والامر المختص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم بالمعدوم ولا يمكنه نقل الكلام الى

مفهوم الحال لانه مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد على نفسه حتى يتسلسل واما ثانيا

فبان نقول ملخص حجتهم يرجع الى انا وجدنا حقايق عرضية تشترك في بعض ذاتياتها وتختلف في بعض الاخر فما به الاشتراك

وما به الاختلاف ان وجدا لزم قيام العرض بالعرض وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان ولا

معدومان يقومان بما يقوم به العرض لكنهما ذاتيان له فهنا قيدان لا بد منهما في اتمام الحجة وهما وجود تلك الحقايق

وكون ما به الاشتراك وما به الاختلاف ذاتيين لها اذ لو اسقط احدهما لم يلزم على تقدير كون احد الامرين المشترك

والمختص معدوما تقوم الموجود بالمعدوم ولا شك ان القيد الاول منتف هناك اذ الاحوال ليست بموجودة والقيد

الثاني في محل المنع اذ لهم ان يقولوا لا نسلم ان مفهوم الحال ذاتي للاحوال حتى يحتاج الى مميز ذاتي بل الاحوال متمايزة بانفسها

ومشتركة في امر عرضي هو مفهوم الحال وانه معدوم فاي مفسدة يلزمنا فان قيل انتفاء القيد الاول هناك لا يضرنا

اذ يمكننا اتمام الدليل بان نقول ان كان احد الامرين معدوما فح وان لم يلزم تقوم الموجود بالمعدوم لكن يلزم تقوم

ما ليس بمعدوم ولا موجود بالمعدوم وهو ايضا محال قلنا لهم ان يلتزموا ذلك فان الحال لما كانت واسطة بين الموجود و

المعدوم فله حظ من الطرفين فانهم يجعلونه قد تجاوز في التحقق حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذلك جوزوا ان

يكون الحال مقوما للموجود ولم يجوزوا ان يكون المعدوم مقوما له فلا عليهم لو جوزوا تقوم الحال بالمعدوم ولقائل ان

يقول الاحوال التي اثبتم للحقايق العرضية الموجودة لا يجوز تقومها بالمعدوم والا لزم تقوم تلك الحقايق الموجودة

بالمعدوم فيمكننا اتمام الدليل في تلك الاحوال مع انتفاء القيد الاول فيها وذلك يكفينا في النقض والعذر بعدم

قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل اعتذر مثبتوا الاحوال عن هذا النقض بوجهين الاول ان الاحوال

عندنا لا توصف بالتماثل والاختلاف لان المتماثلين والمتخالفين عندنا من اقسام الموجودين واذا لم يجز وصفها بالتماثل

لم يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل في مفهوم الحال واذا لم يجز وصفها بالاختلاف لم يصح

ان يقال انها متباينة بالخصوصيات لان هذا وصف لها بالاختلاف في تلك الخصوصيات والثاني انا نلتزم التسلسل

في الاحوال والبرهان انما قام على امتناع التسلسل في الموجودات لا في الاحوال التي ليست بموجودة فقال المصنف هذان

العذران باطلان اما الاول فلانا نعلم قطعا ان كل مفهومين سواء كانا موجودين او معدومين او حالين كما زعمتم فانهما

قد يشتركان في مفهوم وقد يتمايزان بمفهوم غاية الامر انكم سميتم ... الاشتراك اذا كانا بين موجودين في تمام

الماهية بالتماثل وهذا التمايز اذا كان بين موجودين بالاختلاف فالتماثل على اصطلاحكم اخص من الاشتراك وكذا الاختلاف
من التمايز فظهر بطلان قولكم لا يصح ان يتمايز الاحوال المشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل وكذا لا يصح ان يقال انها
متباينة بمخصوصياتها لان هذا وصف لها بالاختلاف لانه لا يلزم من الوصف بالاعم الوصف بالاخص واما الثاني فلانا
نقول كما مر غير مرة ان برهان التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية ثابتة مجتمعة في الثبوت سواء كانت موجودات
او احوالا لا كما زعمتم فبطل ما فرعوا عليهما اي على القول بان المعدوم ثابت وعلى القول بثبوت الاحوال من تحقق الذوات الغير
المتناهية في العدم فانهم اتفقوا على ان للمعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذواتا واعيانا وحقائق والثابت
من كل نوع من الذوات المعدومة عدد غير متناه ومن انتفاء تاثير المؤثر فيها فانهم متفقون على انه لا تاثير للمؤثر في تلك
الذوات لانها ثابتة في العدم من غير سبب وانما التاثير في اخراجها من العدم الى الوجود واقول على هذا ينبغي ان يحمل كلامه
لا على ما قاله الشارحون من ان المؤثر لا يقدر على جعل الذات ذاتا والجوهر جوهرا والسواد سوادا والبياض بياضا الى
غير ذلك من الماهيات الممكنة اذ لا معنى لحمل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم ومن انتفاء تباينها
حيث اتفقوا على ان الذوات كلها متساوية في كونها ذواتا وانما تختلف بالصفات ومن اختلافهم في اثبات صفة الجنس
كالجوهرية والسوادية وما يتبعها كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا انها ثابتة في حال الوجود فقط او في حال
العدم ايضا ذهب ابو اسحق بن عياش الى ان تلك الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات في حال العدم وان الصفات
انما تحصل لها في حال الوجود وذهب الجمهور الى انها في حال العدم متصفة بصفات الاجناس وذهب ابو يعقوب الشحام الى
اتصافها في حال العدم بصفات الاجناس وغيرها ايضا حتى التزم رجلا معدوما على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف
ومن اختلافهم في مغايرة التحيز للجوهرية زعم ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي والقاضي
عبد الجبار ان التحيز مغاير للجوهرية وهي علة له بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحق
بن عياش انهما صفة واحدة ليستا متغايرتين ثم اختلف هؤلاء الثلثة فزعم ابو عياش ان الجوهر حال العدم لا يوصف
باحدهما ولا بغيرهما من الصفات على ما مر من مذهبه وزعم الشحام وابو عبد الله انه يوصف حال العدم بالتحيز كما يوصف
بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وقال البصري شرط الحصول في الحيز الوجود فهو حال
العدم موصوف بالتحيز لا بالحصول في الحيز ومن اختلافهم في اثبات صفة المعدوم بكونه معدوما ذهب كلهم الى ان المعدوم
ليس له صفة لكونه معدوما الا ابا عبد الله فانه اثبت له صفة بذلك ومن اختلافهم في امكان وصفه بالجسمية
ذهب كلهم الا ابا الحسين الخياط الى ان الذوات المعدومة لا توصف بكونها اجساما وجوزه الخياط والظاهر ان ابا يعقوب
الشحام ايضا حيث التزم رجلا على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف قائل بكون هذه الاشياء اجساما في حال
العدم ومن اختلافهم في وقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة فان بعضهم لما جوزوا
اتصاف المعدومات بالصفات الثبوتية لم يلزم عندهم من اتصافه بالعالمية والقادرية وغيرهما كونه موجودا
قال الامام الرازي هذه جهالة لاستلزامها جواز ان يكون محال الحركات والالوان امورا معدومة وان لا يعلم وجودها
الا بدليل وهو سفسطة اقول من قال منهم باتصاف المعدوم بالصفات لا يلزم وجود تلك الصفات في الخارج بل يقول كما

ان الموصوف معدوم وكل الصفات ايضا معدومة مثلا يقول رجل معدوم ركب على فرس معدوم ركوبا معدوما وبيده سيف معدوم يحركه بحركات معدومة وعلى راسه قلنسوة معدومة ذات الوان معدومة فيلزمه القول بكون محال الحركات المعدومة والالوان المعدومة امورا معدومة ولا سفسطة فى ذلك انما هى فى القول بكون محال الحركات والالوان الموجودة فى الخارج امورا معدومة فان المثبتين للوجود الذهنى يجوزون ان يتخيل رجل كما ذكرنا فهم يجوزون اتصاف المعدوم فى الخارج بحركات والوان لا وجود لها فى الخارج لكن على وجه لا يظهر منه الاحكام ولا يصدر الاثار المطلوبة ولا يلزمهم سفسطة فهذا القائل يوافقهم فى جميع ذلك بيد انهم يقولون بان الاتصاف على هذا الوجه لا يكون الا فى قوة دراكة وهو لا يقول بذلك كما مر مشروحا وعلى القول بالحال من قسمة الحال الى المعلل اى بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك ويعلل القادرية بالقدرة وغيره اى غير المعلل وهو ما يكون ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به نحو اللونية للسواد والعرضية للاعراض والجوهرية للجواهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه احوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان قائمة بها وجوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة لا تكون الا للحى وما يتبعها فان غيرها من الصفات لا يوجب لمحالها احوالا ومن تعليل الاختلاف اى اختلاف الذوات بها اى بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان الذوات كلها متساوية فى انفسها وانما يتمايز بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها وغير ذلك مما لا فائدة بذكره واعلم ان ادلتهم والكلام فيها وعليها كثيرة لكن لا فائدة فى الاشتغال بامثالها بعد ظهور بطلان ما هو اصلها ومبناها فلنعرض عنها ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق غير مقيد بشئ اصلا لا معينا ولا مبهما اذ يجوز ان يلاحظه العقل مجردا عما عداه بالكلية ويقابله عدم مثله غير مضاف الى شئ اصلا بل ملحوظ من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يغايره وما يقال من ان الوجود لا يتصور الا منسوبا الى معروض ما وان كان غير معين وان العدم امر لا يعقل الا مضافا الى شئ ما فمجرد دعوى بلا دليل بل البديهة تشهد بخلافه وتفسير العدم المط بسلب الوجود المط بط اما اولا فلانه سلب مضاف الى مفهوم الوجود فلا يكون مطلقا واما ثانيا فلانا قد نتصور مفهوم العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لم يتصور ذلك وقد يجتمعان اى الوجود المطلق والعدم المطلق فى محل واحد لكن لا باعتبار التقابل بل باعتبار لا يقدح فى تقابلهما فانا اذا قلنا كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه فان ذات الموضوع فى هذه القضية تكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود المطلق لانه متصور موجود فى الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح فى تقابلهما اذ المعتبر فى التقابل انه لا يجتمع المتقابلان فى محل واحد بحسب نفس الامر اى لا يتصف بكل منهما فى نفس الامر وههنا ليس كذلك فان اتصاف ذات الموضوع بالوجود وان كان فى نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل فان العقل قد يفرض ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس ذلك من الاجتماع المستحيل للمتقابلين والى هذا المعنى اشار بقوله ويعقلان اى يعقل الوجود والعدم معا اى مجتمعين فى محل واحد فان قيل اذا كانت ماهية ما موجودة فى الذهن ومعدومة فى الخارج فانها تتصف بالوجود المطلق بحسب نفس الامر لكونها متصفة بالوجود الذهنى بحسب نفس الامر وتتصف بالعدم المطلق بحسب نفس الامر لاتصافها بالعدم الخارجى بحسب نفس الامر فيجتمع المتقابلان اعنى الوجود المطلق والعدم المطلق فى محل واحد اعنى تلك

المية

المهية بحسب نفس الامر وكلك اذا كانت موجودة في الخارج معدومة في الذهن قلنا المراد باطلاق الوجود والعدم كما فسرناه

هو ان لا يضاف الى شيء بان يقال وجود هذا او ذاك ويعني المراد بالوجود المطلق هو ان يكون موجودا باي وجود كان ذهني

او خارجي بالعدم المطلق ان يكون معدوما باي عدم كان ذهني او خارجي اذ لا تقابل بينهما بهذا المعنى بل الوجود في الخارج

يقابله العدم في الخارج والوجود في الذهن يقابله العدم في الذهن والوجود بالمعنى الاعم اعني التحقق ذهنا او خارجا يقابله العدم

الاعم بمعنى ان لا يتحقق لا ذهنا ولا خارجا هذا ما سنح لي في شرح هذا المقام وقد قيل في شرحه قد يجتمع الوجود المطلق والعدم

المطلق وذلك لان العدم المطلق قد يتصور فيعرض له كون في الذهن فيعرض له الكون المطلق اعني الوجود المطلق ضرورة

استلزام عروض المقيد للشيء عروض المطلق له لكن باعتبار التقابل غير اعتبار الاجتماع وذلك لان العدم المطلق من حيث

انه سلب الوجود المطلق مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير

للاخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضه فباعتبار انه سلبه لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه

معروض له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله يعقلان معا اي الوجود المطلق والعدم المطلق رد لما يتوهم من ان العدم المطلق

لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز له في نفسه اصلا وتقريره ان الوجود المطلق يمكن ان يتصور بنفسه قطعا وهو العدم المضاف

الى الوجود المطلق وذلك لا ينافي كونه عدما مطلقا اقول وفيه نظر اما اولا فلان اجتماع المتقابلين بعروض احدهما

للاخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة انما يستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فلانه

لو اجتمع الوجود والعدم في محل بان يكون موجودا ومعدوما معا يمكن اجراء هذا العذر فيه بان تقول العدم من حيث

انه سلب الوجود مقابل له ومن حيث ان الوجود عارض لمحله مجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للاخر فان

اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه عارضا لمحله فباعتبار انه سلبه لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه

عارض لمحله لا يقابله بل يجتمع معه واما ثالثا فلانه لو كان معنى قوله يعقلان معا ما ذكره لكان لفظة معا

لغوا محضا وقد يؤخذ مقيدا اي منسوبا الى امر ما فيقابله عدم مثله اي منسوب الى ذلك الامر ويفتقر الى الموضوع

كافتقار ملكته لا خفاء في ان التقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق تقابل السلب والايجاب واما التقابل

بين الوجود المقيد والعدم المقيد فالظاهر انه تقابل العدم والملكة لان المتقابلين بالسلب والايجاب ان اعتبر

نسبتهما الى قابل للامر الوجودي يصير ان هما بعينهما عدما وملكة ولا شك ان جميع المهيات قابل للوجود اذ المراد به

ما هو اعم من الخارجي فالمراد بالملكة معناها المصطلح وقد يؤخذ اي الموضوع في العدم والملكة مطلقا شخصيا فان اعتبر

مع ذلك كون الموضوع قابلا للامر الوجودي في ذلك الوقت اعني وقت اتصافه بالامر العدمي فيقال لهما العدم والملكة

المشهوران وقد يؤخذ نوعيا وجنسيا وح اي حين ما يؤخذ نوعيا او جنسيا وكذا حين ما يؤخذ شخصيا لكن لم يعتبر

قابليته في ذلك الوقت يقال لهما العدم والملكة الحقيقيان والوجود لا جنس له بل هو بسيط ليس له جزء اصلا فكيف يكون له

جنس فلا فصل له اما البساطة واما الاول لا جنس له لا فصل له على ما سيجيء اما بساطته فلانه لو كان له جزء لجاز

عروض الوجود له لما قد سبق من ان الوجود لا يتناهى في المعقولات بل يعرض لجميعها لكن عروض امر لجزئه محال لاستلزامه

ان يكون الشيء عارضا لنفسه او لا يكون العارض بتمامه عارضا والجواب ان من المفهومات ما يعرض لانفسها كالكلية

والمفهومية والمعلومية والعدم الى غير ذلك هذا وقد استدل على ان الوجود لا جنس له بانه لا مفهوم اعم منه

واعترض عليه بان كل واحد من مفهوم الممكن العام ومفهوم المعبر عنه والمفهوم ونظايرها من المفهومات الشاملة للموجودات
والمعدومات اعم من الوجود وعلى بساطة الوجود بان اجزائه ان كانت موجودة فاعتبار الوجود معها اما بالجزئية
وح يلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين او بالعروض فيلزم ان يكون الشيء الذي فرض جزءا للوجود معروضا له وان كانت
معدومة فان اعتبر العدم بالجزئية لزم تقوم الشيء بنقيضه وان اعتبر بالعروض لزم تقوم الشيء بما اتصف بنقيضه واجيب بانه
منقوض بساير المركبات فيقال مثلا الحيوان بسيط اذ لو كان مركبا فجزؤه اما حيوان او غيره ويساق الكلام الى اخره
وايضا فانا نلتزم تقوم الشيء بما اتصف بنقيضه فان البدن مركب من اجزاء كل واحد منها متصف بانه ليس ببدن وكذا
البيت وغيره مما تركب من اجزاء غير محمولة اقول يمكن دفع الاخير بان يقال مراده بالبساطة عدم تركبه من الاجزاء المحمولة ليقوم
دليلا على انه لا جنس له ولا فصل فالاولى ان يجاب بالتزام كون الشيء الذي فرض جزءا للوجود معروضا له ولا فساد فيه
كما مر ويتكثر بتكثر الموضوعات اي الوجود المطلق يتكثر بتكثر ما صدق هو عليه من الافراد حسب تكثر الموضوعات اي الماهيات
المعروضة لها سواء كان تكثر تلك الافراد بسبب عوارض مشخصة لها او بسبب اختلاف ماهياتها بسيطة كانت او مركبة
او بسبب فصولها المنوعة لما هو جنس لها وما قيل من ان الوجود مفهوم لا يتكثر بالفصول اذ هو بسيط بل يتكثر بتكثر
الموضوعات فان الوجود العارض للانسان غير الوجود العارض للفرس بعد اشتراكهما في مفهوم مطلق الوجود بسبب
اضافته الى الانسان والفرس فمردود بان ما سبق من الدليل على تقدير صحته انما يدل على بساطة الوجود المطلق
لا على بساطة افراده لم لا يجوز ان يكون له افراد مركبة مختلفة الماهيات اما بذواتها او بفصولها المنوعة لما هو جنس لها
ولو سلم فلم لا يجوز ان تكون افراده بسائط مختلفة الماهيات فيكون تكثرها بذواتها لا بتكثر موضوعاتها وايضا
فاذا كان تمايز الوجودات الخاصة بعضها عن بعض بمجرد الاضافة الى موضوعاتها كما ذكره هذا القائل فالوجودات الخاصة
تكون عبارة عن الوجود المطلق ماخوذا مع الاضافات اذ يكون مع كل اضافة وجود اخر فالوجود المطلق اما تمام ماهياتها
اذا جعلت الاضافة خارجة عنها او جزؤها ان جعلت داخلة فلا يصح قول المص ويقال اي الوجود المطلق بالتشكيك
على عوارضها اي على افراده العارضة للماهيات فانه يقال على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتاخر وعلى وجود
الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار بالشدة والضعف وسماه غير الاشتداد
والضعف اللذين ذكرنا ان الوجود لا يقبلهما وايضا فانه في وجود الواجب اقدم واولى واشد واقوى واذا كان الوجود مقولا
بالتشكيك فليس جزءا من غيره مطلقا لا من افراده ولا من الماهيات المعروضة لها لما سبق من ان الامر الذي لا يكون متساوي
الحصول بالنسبة الى ما تحته لا يكون جزءا منها وقد سبق ايضا ما فيه من المناقشات والشيئية من المعقولات الثانية
وهي ما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر وليست متاصلة في الوجود اي ليس لها وجود خارجي اصيل والا لكانت لها
شيئية اخرى وتسلسلت الموجودات الخارجية فلا شيء مطلقا ثابت اي الشيئية المطلقة يعني غير مقيدة بما
يعرضها ليست ثابتة في العقل بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات في العقل وحاصله ان الشيئية لا تعقل غير عارضة لامر
بل هي انما تعقل عارضة لخصوصيات الماهيات المعقولة كما هو شان المعقولات الثانية اقول هذا مع انه مخالف للواقع
مناف لما سبق من ان الوجود قد يؤخذ على الاطلاق اذ الشيئية عبارة عن الوجود او عما يؤل معناه اليه
وان اريد ان مفهوم الشيء الكلي ليس بموجود في الخارج اذ الكلي في الخارج الا اشياء مخصوصة فلا وجه للتفريع والتخصيص

بمفهوم الشيء فان طبايع الكليات مطلقا ليست بموجودة فى الخارج سواء كانت معقولات اولا او ثوالث وايضا لا يلائم الاعتراض
عنه بقوله بل هى تعرض لخصوصيات الماهيات وقد يتمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير اولا غير
عدم العلة اولا غير عدم المعلول الى عدم العلة فلو لم تكن الاعدام متمايزة لما كان كذلك وثانيا فى عدم الشرط وجود المشروط
وصح عدم الضد وجود الضد الاخر بخلاف ثانيا فى الاعدام فان عدم غير الشرط لا ينافى وجود المشروط وعدم غير الضد لا
يصح وجود الضد الاخر فلو لم يكن تلك الاعدام متمايزة لما اختلف مقتضياتها وحجة المخالف ان العدم نفى محض لا
تحقق له ولا اشارة اليه اصلا وكلما هو متميز فهو متحقق ومشار اليه والجواب ان العدم متحقق ذهنا ومشار اليه عقلا
قال صاحب المواقف الخلاف فى تمايز المعدومات فرع الخلاف فى الوجود الذهنى اذ لا تمايز للمعدومات لا فى العقل فان كان
ذلك التمايز لكونها موجودة فى الذهن اختص التمايز بالموجود اما فى الذهن او فى الخارج ولم تكن المعدومات متمايزة وان
لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فيه ففى المعدومات الصرفة تمايز فى الجملة اقول بيان التفريع بهذا الوجه مع انه مردود
بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهنى يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين له
هم القائلون بعدم تمايزها لا يمكن اجراؤه فى تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة فى الذهن
لا تخرج عن كونها اعداما بل انما تخرج عن كونها معدومات فالاولى ان يقال فى بيان التفريع انه لما كان التميز وصفا ثبوتيا
يستدعى ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهنى حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهنى
ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا ثم العدم قد يعرض لنفسه لا شك ان العدم معدوم فى الخارج اذ لو كان
موجودا فيه لزم ان يكون الموصوف به اعنى المعدوم موجودا فى الخارج وهو محال لكن يمكن ان يكون موجودا فى الذهن بان يدركه
العقل مستحضرا اياه وان لا يكون موجودا فيه بان لا يكون مدركا للعقل حاضرا عنده فمراد المصنف بقوله قد يعرض
بلفظة قد ان العدم المطلق اى فى ذهنا وخارجا قد يعرض لنفسه والمراد من عروض العدم لنفسه اتصافه به وصدقه عليه
اشتقاقا لا ان يكون هيئة متحققة والعدم قائما به قيام العرض بمحله ومما يقرر ان العارض للعدم المطلق هو ليس نفس
العدم المطلق بل هو جزئى من جزئيات مفهوم يلزم عروض ذلك المفهوم الكلى ايضا لذلك الامر لان المعنى بالعروض
على ما ذكرنا هو الاتصاف ولا شك ان اتصاف امر بما هو جزئى لمفهوم يقتضى اتصافه لذلك الامر بذلك المفهوم قطعا
وان كان ذلك المفهوم عرضا لجزئياته لا ذاتيا لها ثم ان هذا العدم المضاف الى العدم المطلق العارض له مقابل
للعدم المطلق المعروض من حيث انه رفع له ونوع منه من حيث انه عدم مقيد والعدم المعروض غير مقيد فيصدق
النوعية والتقابل عليه اى على هذا العدم المضاف الى نفسه العارض لها باعتبارين كما ذكرنا وعدم المعلول ليس علة
لعدم العلة فى الخارج اى فى نفس الامر فان اطلاق الخارج على نفس الامر شايع كثير يعنى ان العقل لا يحكم بانه ارتفع
المعلول كحركة المفتاح مثلا فارتفعت العلة كحركة اليد مثلا كما يحكم بعكسه فانه يقول ارتفعت حركة اليد فارتفعت
حركة المفتاح على قياس الوجود فان العقل يحكم بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يحكم بانه وجدت
حركة المفتاح فوجدت حركة اليد فكما ان وجود العلة مناط لوجود المعلول فكذلك عدمها مناط لعدمه وذلك اذا
كانت العلة غير متعددة واما اذا تعددت العلل فعدم العلل باسرها مناط لعدم المعلول وكما ان وجود المعلول
مستلزم لوجود علة ما من غير ان يكون سببا له كذلك عدمه مستلزم لعدم علله باسرها من غير ان يكون سببا لعدمه

شيء منها وان جاز في الذهن بمعنى ان عدم المعلول وان لم يكن علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة له في
الذهن بان يكون عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل من عدم المعلول على عدم العلة على انه اي
الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان اني وبالعكس اي الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهانا
لمي الحد الاوسط في البرهان لا بد وان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المط والا لم يكن برهانا على ذلك المط
فان كان مع ذلك علة ايضا لثبوت ذلك الحكم في الخارج فالبرهان لمي والا فاني سواء كان الاوسط معلولا لثبوت الحكم
في الخارج اولا والاول يسمى دليلا والثاني لا يختص باسم وانما سمي بلم وان لان اللمية هي العلية والانية هي الثبوت
وبرهان لم يفيد علة الحكم ذهنا وخارجا فسمي باسم اللم الدال على العلية وبرهان ان انما يفيد علة الحكم ذهنا لا خارجا
فهو انما يفيد ثبوت الحكم في الخارج واما ان علته ماذا فهو لا يفيد ذلك فسمي باسم ان الدال على الثبوت فان قيل قد
اورد الشيخ في برهان الشفا فصلا لبيان ان العلم اليقيني بكل ما له سبب انما يكون من جهة العلم بسببه فعلى هذا لا
يكون برهانا الا برهانا لان كون النتيجة يقينية معتبر في حد البرهان وعلى ما ذكره لا يحصل اليقين الا اذا استدل
بالسبب على المسبب قلنا قد اخذ الشيخ في هذه الدعوى قيدين نشأ الاشتباه من الغفول عنهما احدهما انه قال بكل ما له
سبب ثم اورد في الفصل المذكور كلاما بهذه العبارة وهو ان الشيء اذا كان له سبب لم يتيقن الا من سببه فان
كان الاكبر للاصغر لا بسبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود له والاوسط كك للاصغر الا انه بين الوجود للاصغر ثم الاكبر
بين الوجود للاوسط فينعقد برهان يقيني ويكون برهان ان ليس برهان لم الى هذا كلامه فظهر من هذا انه ان لم يكن
لثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن ان يقام عليها برهان اني ماخوذ من مسبب الحكم او من امر اخر والشيخ لا ينفي ذلك بل يثبته
والثاني ان مراده باليقين في هذه الدعوى هو اليقين الدائم وصرح بذلك في جواب سؤال اورده على نفسه حيث قال
ان قال قائل اذا ابنا صنعة علمنا ضرورة ان لها صانعا ولم يمكن ان يزول عنا هذا التصديق وهو استدلال بالمعلول
على العلة فالجواب ان هذا على وجهين اما جزئي كقولك هذا البيت مصور وكل مصور فله مصور واما كلي كقولك كل
جسم مؤلف من الهيولى والصورة وكل مؤلف فله مؤلف فاما القياس الاول وهو ان هذا البيت مصور فليس مما يقع به
اليقين الدائم لان هذا البيت مما يفسد فيزول الاعتقاد الذي كان انما يصح مع وجوده واليقين الدائم لا يزول و
كلامنا في اليقين الدائم الكلي واما المثال الاخر فليس المؤلف فيه هو الحد الاكبر بل ان له مؤلفا وهذا هو المحمول على الاوسط
فانك لا تقول المؤلف مؤلف بل ذو مؤلف والمؤلف علة لوجود ذي المؤلف للجسم وان كان جزءا من ذي المؤلف وهو
المؤلف علة المؤلف فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة فقد بان ان الحد الاكبر في الشيء المتيقن باليقين الحقيقي لا يجوز
ان يكون علة للاوسط عسى ان يكون فيه جزء هو علة للحد الاوسط واعتبار الجزء غير اعتبار الكل فان المؤلف شيء وذو
المؤلف شيء اخر فان ذا المؤلف هو بعينه محمول على المؤلف واما المؤلف فتح ان يكون محمولا على المؤلف الى هنا كلامه
وبهذا يظهر ان ما قيل ان مراد الشيخ ان ذا السبب الممكن اذا لم يكن محسوسا لا يحصل العلم اليقيني بوجوده بعينه
الا من جهة علته فان وجود المعلول لا يدل على وجود علة معينة بل على وجود علة ما مناف لكلام الشيخ لانه صرح في ان
الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل هو استدلال بالعلة على المعلول وذكر
في الاشارات بهذه العبارة واعلم انه لا سواء قولك والوسط علة لوجود الاكبر او معلول له مطلقا وقولك انه علة

او معلول

اومعلول لوجود الاكبر في الاصغر وهذا مما يغفلون عنه بل يجب ان يعلم ان كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر علة لوجود الاكبر في الاصغر ومثله المصنف في شرحه بقوله العالم مؤلف وكل مؤلف مؤلف فان الاوسط وهو المؤلف وان كان معلولا للاكبر وهو المؤلف فانه علة لوجود الاكبر في الاصغر وهذا البرهان لمي ليس بانى وهذا الكلام ايضا صريح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما استدلال بالعلة على المعلول وبرهان لمي ليس برهان انى وقول هذا القائل قد صرح الشيخ وغيره بان الاستدلال بالعلة على المعلول برهان لمي وبالعكس اني لا يجدى بطائل لان الكلام في ان هذا ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل بالعكس ثم قال وفرقوا بينهما بان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بمعلول معين والعلم بالمعلول المعين لا يستلزم الا العلم بعلة ما قلنا لو اطلقوا على الاستدلال بوجود معلول معين على وجود علة ما انه استدلال بالمعلول على العلة كان ذلك بناء على ظاهر الامر وما يبدو في بادى الراى وبعد سطوع الحق من افق البرهان لا اعتداد بامثاله واشار الى اعتبار القيد بن جميعا حيث ذكر كلاما بهذه العبارة فقد تحصل من هذا ان البرهان الاني يعطى في مواضع يقينا دائما واما فيما له سبب فلا يعطى اليقين الدائم بل فيما لا سبب له واذا تقرر هذا فنقول لا استدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي لان عدم العلة كما انه علة لعدم المعلول في نفس الامر كذلك علة له في الذهن ايضا والاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان اني لان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر وان كان علة له في الذهن فان قيل علية عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج لان اتصاف الشيء بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه فيكون في الذهن لان ما في نفس الامر اما في الخارج او في الذهن ولما انتفى ههنا الاول تعين الثاني واذا كان اتصاف عدم العلة بالعلية ايضا في الذهن فلا فرق بين العدمين في ذلك قلنا اللوازم ينقسم الى ثلثة اقسام لوازم المهية وهي ما يكون منشأ لزومها الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه ولوازم الوجود الخارجي وهي ما يكون المنشأ فيه الوجود الخارجي ولوازم الوجود الذهني وهي ما يكون منشأ اللزوم فيه الوجود الذهني والعلية من اللوازم فالمراد بالعلة في الذهن ما يكون منشأ العلية فيه وجود العلة في الذهن ومن هذا القبيل عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة والمراد بالعلة في نفس الامر ما يكون منشأ العلية فيه نفس ذات العلة من غير ان يكون لاحد الوجودين فيه مدخل وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل ولا يقدح في ذلك ان عدم العلة لا يتحقق الا في الذهن فانه وان لم يتحقق الا في الذهن لكن العقل بمجرد النظر عن تحققه في الذهن يحكم بانه عدم العلة فعدم المعلول بخلاف عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة فان حكم العقل فيه انه وجد عدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه والعلية انما هي لوجود عدم المعلول في الذهن بالنسبة الى وجود عدم العلة فيه لا لنفس عدم المعلول بالنسبة الى نفس عدم العلة والاشياء المرتبة في العموم والخصوص وجودا يتعاكس في العموم والخصوص عدما يعني كل امرين بينهما عموم وخصوص مطلق بحسب التحقق كالحيوة والنطق مثلا فان الاعم وجودا منهما كالحيوة اخص عدما والاخص وجودا كالنطق اعم عدما لانه كلما عدم الاعم وجودا عدم الاخص وجودا وقد يعدم الاخص وجودا ولا يعدم الاعم وجودا اقول من حمل العموم والخصوص على العموم والخصوص في الصدق لا في الوجود يحتاج الى التكلف في تصحيح قوله وجودا وعدما وتصير المسئلة من المسائل المشهورة في علم المنطق وهي ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص ثم اعترض بعضهم على ما ذكروا بان هذه القاعدة منقوضة بالامور العامة كالممكن العام والشيء والموجود فانها [illegible]

من الانسان ونظائره واعم من نقايضها ايضا فلا يبعد اكس فيهما العموم في العدم وهو سؤال مشهور للكاتبي واورده نقضا

على تلك المسئلة مذكور مع جوابه في كتب المنطق وقسمة كل منهما الى الحاجة والغنى منفصلة حقيقية دائرة بين النفي والاثبات

لا يتصور فيها اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان وجود الشيء اما ان يكون بغير ذلك الشيء اولا والاول هو المحتاج والثاني

هو الغني وكذا الكلام في العدم واذا حمل الوجود وجعل رابطة الوجود على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره والاول

يكون محمولا على ذلك الشيء ويسمى ذلك التصديق بسيطا ويسئل عنه بهل البسيطة والثاني يكون رابطة بين الشيء

وغيره وهذا الشيء يكون محمولا وذلك الغير موضوعا ويسمى ذلك التصديق مركبا ويسئل عنه بهل المركبة وعلى

التقديرين تثبت مواد ثلث اي يكون بين الموضوع والمحمول نسبة ثبوتية لا تخلو تلك النسبة في نفس الامر من كيفيات تسمى

تلك الكيفيات موادا ان اعتبرت في انفسها وتسمى جهات ان اعتبرت في التعقل دالة على وثاقة الرابطة وضعفها هي الوجوب

والامتناع والامكان لان كيفية نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت هي استحالة الانفكاك فالمادة هي الوجوب

ككيفية نسبة الحيوان الى الانسان وان كانت هي استحالة الثبوت فالمادة هي الامتناع ككيفية نسبة الحجر الى الانسان

او لا هذا ولا ذاك فالمادة هي الامكان ككيفية نسبة الكتابة الى الانسان والوجوب والامتناع يدلان على وثاقة

الرابطة والامكان على ضعفها لكن الوجوب يدل على وثاقة النسبة التي هي عارضة لها والامتناع يدل على وثاقة ما يقابل

النسبة التي هي معروضة له وكذا العدم يعني عدم الشيء ايضا على قسمين عدم الشيء في نفسه وعدم الشيء عن غيره والاول

يكون محمولا والثاني رابطة وعلى التقديرين يكون النسبة سلبية ولا يخلو عن المواد الثلث اقول اعلم ان المحمول اذا نسب

الى الموضوع فلا بد من رابطة بينهما وتلك الرابطة اما الوجود وح تكون القضية موجبة والنسبة ثبوتية سواء كان

المحمول هو العدم او مفهوما سواه واما العدم فح يكون القضية سالبة والنسبة سلبية سواء كان المحمول هو العدم

او مفهوما سواه وعلى التقديرين يثبت في تلك النسبة مواد ثلث بالبيان المذكور آنفا بعينه فالاولى ان يطرح

من البين ذكر كون الوجود محمولا وكذا ذكر كون العدم محمولا اذ لا فائدة في ذكرهما اذ مدار الامر على ان الرابطة اما

الوجود حتى يكون القضية موجبة واما العدم حتى تكون سالبة ولا مدخل في ذلك لخصوصية المحمول انها نفس الوجود

او العدم او مفهوما غيرهما اللهم الا ان يق اذا كان المحمول احد المفهومين اعني الوجود او العدم لا حاجة الى ما يربطهما

بالموضوع والمص خالف اصطلاح القوم من وجهين الاول ان الجهة عندهم هو حكم العقل بكيفية النسبة سواء كان

مطابقا للواقع وح يوافق الجهة المادة او غير مطابق وح يتخالفان وعلى ما ذكر يلزم ان لا يخالف الجهة المادة لاتحادهما

بحسب الذات واختلافهما بحسب اعتبارها في انفسها واعتبارها متعقلة والثاني ان المادة على راي متاخري المنطقيين

عبارة عن كل كيفية كانت لنسبة المحمول الى الموضوع ايجابا كان او سلبا وعلى راي قدمائهم ليست كيفية كل نسبة بل

كيفية النسبة الايجابية ولا كل كيفية نسبة ايجابية في نفس الامر بل كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر بالوجوب والامكان

والامتناع وما ذكره المص مخالف لراي القدماء حيث اثبت المادة في النسبة السلبية ولراي المتاخرين ايضا حيث

خصها بالكيفيات الثلث واعلم ان الوجوب والامكان والامتناع التي يبحث عنها في هذا الفن بعينها هي التي جهات

القضايا لكن في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه فانه اذا اطلق الواجب والممتنع والممكن في هذا الفن

اريد بها الواجب الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود وسيجيء في كلام المص ما يدل على ان الوجوب اعم من وجوب الوجود وجوب

العدم وكذا الامتناع وزعم صاحب المواقف انها غيرها والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها والجواب انه ان

اراد كون اللوازم واجبة الوجود في انفسها فالملازمة ممنوعة وان اراد كونها واجبة الوجود لذوات الماهيات فبطلان التالي

مم فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر اخر وهذا ليس بمحال فان الزوجية واجبة

الثبوت للاربعة انما المحال ان يكون الزوجية واجبة الوجود في انفسها الا ان يكون واجبة الثبوت لغيرها والبحث في تعريفها

كالوجود اي البحث في تعريف هذه الثلثة كالبحث في تعريف الوجود يعني كما ان الوجود بديهي والتعريفات التي ذكروها له

بحسب اللفظ اذ فيه دور ظاهر كذلك هذه الثلثة غنية عن التعريف اذ كل احد يعرف معاني هذه الالفاظ من غير افتقار الى فكر

والتعريفات التي ذكروها لهذه الثلثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ كل منها يشتمل على دور ظاهر اذ عرفوا الوجوب اي وجوب

المحمول الذي هو الوجود او غيره للموضوع بامتناع انفكاكه عنه او بعدم امكان انفكاكه عنه وعرفوا كلا من امتناع الانفكاك

وعدم امكان الانفكاك بوجوب عدم الانفكاك فيكون دورا وكذا كل من الامكان والامتناع وقد تؤخذ تلك

الثلثة ذاتية اي بحسب الذات فيكون القسمة اي قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع الى هذه الثلثة قسمة حقيقية

لا يمكن الاجتماع بين الاقسام لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق ابدا واحدا منها وذلك لان نسبة كل محمول

سواء كان وجودا او غيره الى موضوعه سواء كانت النسبة ايجابية او سلبية لا يخلو ذات الموضوع اما ان يقتضي تلك النسبة

اولا وعلى الثاني اما ان يقتضي نقيض تلك النسبة اولا والاول هو الوجوب والثاني هو الامتناع والثالث هو الامكان

ويحتمل قسم رابع وهو ما يكون ذات الموضوع مقتضيا لعين تلك النسبة ونقيضها ايضا حتى يكون القسمة على هذا

الوجه ذات الموضوع اما ان لا يقتضي شيئا من النسبة ونقيضها او يقتضيهما معا او يقتضي النسبة دون نقيضها او

بالعكس مضمحل بادنى التفات من بديهة العقل لان اقتضاء احد النقيضين يتضمن المنع عن الاخر والمنع عن الاخر

يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما لم يكن مقتضيا لهما هف ولا يخرجه ذلك عن كونه حصرا عقليا يجزم العقل

فيه بالانحصار نظرا الى مجرد مفهوم القسمة وان جعل مما يحتاج الى امر خارج عن مفهومها من تنبيه او استدلال لا كان

مع ذلك حصرا مقطوعا به بلا ريبة وكونه بديهيا صرفا لا يهمنا فان قيل فعلى هذا الواجب ما يكون ذاته مقتضيا

لوجوده ويلزم على مذهب الحكماء ان لا يكون ذات الباري تع واجبا لان وجود الواجب عندهم عين ذاته والشيء لا يقتضي

نفسه والا لزم تقدمه على نفسه قلنا الوجوب له معنيان احدهما ما ذكر وهو صفة للذات بالقياس الى الوجود والثاني صفة

للوجود وهو ان لا يكون من غيره ويكون مستغنيا عما سواه وعلى مذهبهم يكون ذات الباري تع واجبا بالمعنى الثاني

فان قيل قسمة الذات الى الاقسام الثلثة الواجب والممكن والممتنع قسمة حقيقية لا مخرج منها لان الذات اما ان تقتضي

الوجود او العدم او لا هذا ولا ذاك وذات الباري تع لو لم يكن من القسم الاول على ما ذكرت لوجب ان يكون من

القسمين الاخيرين لامتناع الخلو تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلنا هذا قسمة للذات بالقياس الى الوجود والعدم

ولا يتصور الا فيما له ذات مغاير لوجوده وذات الباري تع عين وجوده فهو خارج عن المقسم فان قيل الحكماء قد قسموا الموجود

الى ما يقتضي ذاته وجوده وهو الواجب والى ما لا يقتضي ذاته وجوده وهو الممكن فاذا لم يكن ذات الباري تع من القسم

الاول فاي شيء يكون من هذا القسم قلنا هذا تقسيم للموجود بحسب الاحتمال العقلي وقد صرح الشيخ بذلك في الهيات

الشفا حيث قال ان الامور التي تدخل في الوجود يحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجود

وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء هو في حيز الامكان ويكون ممكنا ما اذا اعتبر ذاته وجب
وجوده الى هنا كلامه وعلى مذهب الحكماء لا يكون هذا القسم اعني ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده مقتضيا لوجوده
موجودا وان كان محتملا عند العقل في بادي الراي لكن التحقيق يقتضي امتناعه وما يقال ان الوجود الذي هو عين ذات الباري
هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو غيره فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود المطلق وهو
المراد من قولهم ان وجوده يقتضيه ذاته فليس بشيء لان معنى اقتضاء الذات للوجود ان يقتضي الذات كونه موجودا لا ان
يقتضي كونه فردا من افراد الوجود فان الواجب ما يقتضي ذاته كونه موجودا كما ان الممتنع ما يقتضي ذاته كونه معدوما والممكن
ما لا يقتضي ذاته كونه معدوما ولا كونه موجودا فاقتضاء الوجود الخاص للوجود المطلق بان يكون فردا من افراده لا يكون وجوبا
اذ لو كان الواجب ما يقتضي ذاته ان يكون وجودا لكان الممتنع ما يقتضي ذاته ان يكون عدما فيلزم ان يدخل ما يقتضي
ذاته ان يكون موجودا لا وجودا وما يقتضي ذاته ان يكون معدوما لا عدما كاجتماع النقيضين وشريك الباري مثلا
في قسم الممكن اذ لا مجال لقسم آخر لا يقال نختار ان الواجب ما يقتضي ذاته الوجود اعم من ان يكون موجودا او وجودا وكذا الممتنع
ما يقتضي ذاته العدم اعم من ان يكون معدوما او عدما لانا نقول قد مر ان هذه المفهومات الثلثة اعني الوجوب و
الامكان والامتناع جهات في قضايا مخصوصة محمولاتها الوجود فالوجوب كيفية النسبة في قولنا هذا موجود بالضرورة
والمحمول في القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الموجود والوجود معا حتى يكون الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات لثبوت
احدهما لا على التعيين وعلى هذا القياس حال الامتناع وايضا يلزم على هذا ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا لذاته
والعدم الخاص للممكن ممتنعا لذاته واجيب عن هذا بانه انما يلزم ذلك لو كان الوجود الخاص للممكن مستغنيا عن الغير و
ليس كذلك فان الوجود الخاص للممكن يفتقر الى علته فيكون عارضه مفتقرا اليها فيكون الوجود المطلق مفتقرا الى امر
مغاير للوجود الخاص فلا يكون واجبا لذاته وفيه نظر لان الوجوب له معنيان على ما مر احدهما صفة للوجود بمعنى استغنائه
عن الغير والثاني صفة للذات بالقياس الى الوجود بمعنى اقتضاء الذات للوجود ومقصود السائل انه يلزم ان يكون الوجود
الخاص للممكن واجبا بالمعنى الثاني وحاصل الجواب انه ليس واجبا بالمعنى الاول فاين هذا من ذاك لا يقال مراد من قال ان
الوجود الخاص الذي هو عين ذات الباري مقتض للوجود المطلق ان ذات الباري وجود خاص يقتضي كونه موجودا بالوجود
المطلق لا انه يقتضي كونه فردا من افراد الوجود المطلق لانا نقول يلزم ح ان يكون ذات الباري موجودا بوجودين وانه
تحصيل الحاصل ولا يمكن الجواب بان الاتصاف بالوجود المطلق في ضمن الاتصاف بالوجود الخاص ولا محذور فيه فان الجسم اذا
اتصف بفرد من البياض كان متصفا بمطلق البياض في ضمنه قطعا لان ذات الباري على هذا التقدير يكون
متصفا بالوجود المطلق اشتقاقا ولا كذلك اتصافه بالوجود الخاص بل لا اتصاف هناك اذ هو عينه فان اجيب بان
الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته الذي هو وجود خاص موجود بالوجود المطلق
فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وانما اللازم كون الوجود الخاص موجودا بالوجود المطلق ولا محذور فيه قلنا فح
يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير لماهيته غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص وح يفوت ما هو المقصود لهم من
اثبات كون ذات الباري عين الوجود وهو ان يكون ذات الباري تع في اعلى مراتب الموجودية ولنورد لبيان ذلك
مقالة لبعض المحققين وهي ان مراتب الموجودات في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود

بالغير

بالغير اي الذي يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته وموجد يغايرهما فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده
امكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه
حال المهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره اي الذي يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما
يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته
لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور محال والتصور ممكن وهذه حال واجب الوجود على مذهب جمهور المتكلمين
واعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه اي الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود يغاير ذاته فلا يمكن
تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال ولا يخفى على ذي مسكة ان لا مرتبة في الموجودية اقوى
من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال الواجب تع عند جماعة ذوي بصائر ثاقبة وانظار صائبة وان اردت مزيد
توضيح لما صورناه في المراتب الثلث في الموجودية فاستوضح الحال فيما نورده في هذا المثال وهو ان مراتب المضيء في كونه
مضيئا ثلث ايضا الاولى المضيء بالغير اي الذي استفاد ضوءه من غيره كوجه الارض الذي استضاء بمقابلة الشمس
فهنا مضيء وضوء يغايره وشيء ثالث افاده الضوء الثانية المضيء بالذات بضوء هو غيره اي الذي يقتضي ذاته ضوءه
اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضاءه لضوئه فهذا المضيء له ذات وضوء يغاير ذاته
الثالثة المضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس مثلا فانه مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته فهذا اعلى واقوى ما
يتصور في كون الشيء مضيئا فان قيل كيف يتصف الضوء بانه مضيء مع ان معنى المضيء كما يتبادر اليه الاوهام ما قام
به الضوء قلنا ذلك المعنى هو الذي يتعارفه العامة وقد وضع له لفظ المضيء في اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا
الضوء مضيء بذاته لم نرد به انه قام به ضوء اخر فصار مضيئا بذلك الضوء بل اردنا به ان ما كان حاصلا لكل
واحد من المضيء بغيره والمضيء بضوء هو غيره اعني الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء في نفسه بحسب ذاته
لا بامر زائد على ذاته بل الظهور في الضوء اقوى واكمل فانه ظاهر بذاته ظهورا لا اخفاء فيه اصلا ومظهر لغيره على حسب
قابليته للظهور واذا انكشف لك حال هذه المراتب الثلث في الامور المحسوسة فقس عليها حالها في الامور المعقولة
ومن البين كما يشهد به بديهة العقل ان الواجب الوجود تع يجب ان يكون في اعلى مراتب الموجودية لا يمكن
انقلابها يعني لا يمكن انقلاب احد هذه المفهومات الثلث الى الاخر بمعنى ان يزول احدها عن الذات ويتصف
الذات بالاخر مكانه فيصير الواجب بالذات مثلا ممكنا بالذات وبالعكس وذلك لان ما بالذات يمتنع ان يزول
وقد يؤخذ الاولان اي الوجوب والامتناع باعتبار الغير وح يكون القسمة مانعة الجمع بينهما لاستلزام اجتماعهما
في ذات واحدة اجتماع الوجود والعدم فيه دون الخلو لانتفائهما عن كل من الواجب بالذات والممتنع بالذات
يمكن انقلابهما اذ الواجب بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا
بالغير ومانعة الخلو بين الثلثة اي الامكان الذاتي والوجوب والامتناع كليهما بالغير في الممكنات اذ الامكان
لازم للممكن مع امتناع خلوه عن احد الباقيين لانه لا يخلو الحال عن وجود علته او عدمها وليست مانعة الجمع اذ يجوز
الجمع بين الامكان الذاتي وواحد من الباقيين واقول انت خبير بان هذه القسمة المثلثة يكون قسمة للشيء الى نفسه والى
قسيمه ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا في السلب والايجاب فان الوجوب عبارة عن

ضرورة ايجاب المحمول للموضوع والامتناع عن ضرورة سلب المحمول عن الموضوع فانا اذا قلنا ذات الباری تعالی موجود بالوجوب
کان معناه ان الوجود ضروری الثبوت له واذا قلنا شریك الباری تعالی موجود بالامتناع کان معناه ان الوجود ضروری
السلب عنه وکل منهما یصدق علی الاخر اذا تقابلا فی المضاف الیه یعنی اذا اضیف الوجوب الی الوجود والامتناع الی العدم
او عکس فح یصدق کل منهما علی الاخر قیل مراده تصادق ما اشتق منهما فان کل ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم وکذا
وکل ما هو ممتنع العدم فهو واجب الوجود وکذا کل ما هو واجب العدم فهو ممتنع الوجود وبالعکس واما حمل احدهما علی
الاخر کان یقال وجوب الوجود هو امتناع العدم فلیس بصحیح الا ان یقصد به المبالغة فی استلزام کل منهما للاخر وذلك
لان وجوب الوجود کیفیة لنسبة الوجود الی المهیة وامتناع العدم کیفیة لنسبة العدم الی المهیة وهاتان النسبتان
متغایرتان ذاتا فکذا کیفیتاهما فلا یتصادقان حقیقة نعم یتلازمان ویتعاکسان اقول لم یرد به تصادق الوجوب
المطلق والامتناع المطلق حتی یقال انهما کیفیتان لنسبتین متغایرتین بل انما اراد تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم
ماخوذین مع الاضافة الی ما اضیفا الیه وهما وصفان لذات واحدة متصادقان کالمشتقین منهما فانا اذا قلنا اکرام
اعداء زید اهانة اولیائه لم یقل هذا الحمل لیس بصحیح لان الاکرام وصف للاعداء والاهانة وصف للاولیاء وهما
متغایران وقد یؤخذ الامکان بمعنی سلب الضرورة عن احد الطرفین یعنی الطرف المخالف فیعم الضرورة الاخری
یعنی ضرورة الجانب الموافق والامکان الخاصی تمکن الوجود بالامکان العامی اعم من الواجب والممکن الوجود بالامکان
الخاصی وممکن العدم بالامکان العامی اعم من الممتنع والممکن بالامکان الخاصی قیل اراد بعموم الامکان اما عموم ما اشتق منه
کما مر واما العموم بحسب التحقق لما بیناه آنفا من امتناع الحمل بین تلك الکیفیات اقول فیه ایضا ما مر من الکلام وانما نسب
العام لان العرف العام یستعمل الامکان بهذا المعنی فانهم یفهمون من الممکن الوجود ما لیس بممتنع الوجود ومما لیس بممکن
الوجود الممتنع الوجود وکذا یفهمون من الممکن العدم ما لیس بممتنع العدم ومما لیس بممکن العدم الممتنع العدم فقد
جعلوا الامکان مقابلا لضرورة الطرف المخالف فهو سلبها او ما یساوی ذلك السلب والحکماء لما وجدوا الامکان
یستعمل فی سلب الضرورة وکان المادة التی لا یکون احد من جانبیها ضروریا احق بهذا الاسم اصطلحوا علی تسمیة هذه
المادة بالامکان فکان هذا امکانا خاصیا وقد یسمی خاصا والاول عاما ایضا لکونه اعم منه مط وقد یؤخذ بالنسبة
الی الاستقبال بمعنی جواز وجود الشیء فی المستقبل من غیر نظر الی الماضی والحال نظرا الی ان الممکن الحقیقی المتصف
بصرافة الامکان ما لا ضرورة فی شیء من طرفیه اصلا ولا شك ان کل ما ینسب الی الماضی او الحال فانه لا یخرج عن ضرورة
ما فی وجوده او عدمه واقلها الضرورة بشرط المحمول اذ لا بد من تعین وجوده او عدمه فی احد الزمانین وان لم یکن لنا
بعینه واما اذا انتسب الشیء الی الزمان المستقبل فانه لا یتعین انه یوجد فیه او لا یوجد فیه لا فی علمنا فقط بل بحسب نفس
الامر ایضا وذلك لان تعین احد الطرفین فی ذلك الزمان موقوف علی حضوره ولانه لا تعین هناك بایجاب الذات
لان الکلام فی الممکنات ولا بایجاب الغیر لعدم حصوله بعد ورد بان هذین الوجهین انما یدلان علی عدم تعین
احد الطرفین فی الحال وذلك لا ینافی تعینه فی الاستقبال بل نقول الحوادث مستندة الی علل تجب بها وتمتنع بدونها
فان انتهت سلسلة العلل الیها فی المستقبل تعین وجودها والا تعین عدمها ثم ان بعض من اعتبر الامکان الاستقبالی
اشترط فی کون الوجود ممکنا فی زمان الاستقبال العدم فی زمان الحال فان الشیء اذا کان موجودا فی الحال کان وجوده

ضروریا

ضروریا بشرط المحمول فلا یکون ممکنا صرفا ورد علیه بان ضرورة وجوده فی الحال لا ینافی امکان عدمه فی الاستقبال وایضا
لو اوجب الوجود فی الحال ضرورة وجوده فی الاستقبال لاوجب العدم فی الحال ضرورة عدمه فی الاستقبال فلا یکون ممکنا صرفا فوجب
ان یکون فی الحال موجودا او معدوما معا لانه ممکن فی جانبی الوجود والعدم او نقول کما ان الوجود یخرجه الی جانب الوجوب
ویشترط الخلو عنه کذلک العدم یخرجه الی جانب الامتناع فیلزم اشتراط الخلو عنه ایضا فیلزم ارتفاع النقیضین واشار المص
الی الاول بقوله ولا یشترط العدم فی الحال والا اجتمع النقیضان فیه نظر لان من اشترط ذلک اراد بالامکان الاستقبالی
امکان حدوث الوجود وطریانه فی الاستقبال وهو انما یستلزم امکان عدم الحدوث لا امکان حدوث العدم لیلزم
اشتراط الوجود فی الحال بل لو اعتبر الامکان الاستقبالی فی جانب العدم بمعنی امکان طریان العدم وحدوثه یشترط الوجود
فی الحال من غیر لزوم محذور والثلثة اعتباریة لصدقها علی المعدوم فان المعدوم الممتنع یصدق علیه انه ممتنع الوجود
وواجب العدم والمعدوم الممکن یصدق علیه انه ممکن الوجود والعدم واذا صدقت هذه الامور علی المعدوم یجب ان لا تکون
متحققة فی الاعیان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود ومبنی هذا الکلام علی ان کلا من الوجوب والامتناع مفهوم واحد
یضاف تارة الی الوجود واخری الی العدم واعترض علیه بان صدق الشیء علی المعدوم لا یقتضی ان یکون معدوما فان
انتفاء بعض جزئیات مفهوم لا ینافی کونه وجودیا یوجد منه بعض الجزئیات کما فی سائر الکلیات الوجودیة ولا
استحالة فی اتصاف فرد معدوم بمفهوم وجودی بمعنی صدقه علیه فان الفرد المعدوم للانسان یوصف بمفهوم الانسان
من غیر لزوم محذور نعم لو لم یصدق الشیء الا علی المعدوم لوجب کونه معدوما ولیس الامر هناک کذلک لصدقها علی الموجود
ایضا فان الواجب یصدق علیه انه واجب الوجود وممتنع العدم والموجود الممکن یصدق علیه انه ممکن الوجود والعدم و
استحالة التسلسل یعنی لو کانت هذه الامور متحققة فی الاعیان فاتصاف ماهیاتها بوجوداتها لا یخلو عن احد هذه
الامور وننقل الکلام الیه ویلزم التسلسل وهو محال وفیه نظر لانه انما یلزم التسلسل ان لو کانت هذه الامور الثلثة باجمعها
موجودة فی الخارج اما اذا کان بعضها موجودا دون بعض فلا یلزم التسلسل مثلا نختار ان الوجوب موجود فلو کان اتصاف
ماهیته بوجوده لا یخلو عن احد هذه الامور قلنا نختار ان اتصاف ماهیته بوجوده بالامکان لکن الامکان لیس
بموجود فی الخارج حتی یلزم التسلسل فی الموجودات الخارجیة لا یقال یحتمل ان یکون قوله واستحالة التسلسل اشارة الی الضابطة
ذکرها صاحب التلویحات وهی ان کل ما تکرر نوعه ای یکون ای فرد یفرض منه موصوفا بذلک النوع فیکون مفهومه
تارة تمام حقیقته محمولا علیه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا علیه بالاشتقاق یلزم ان یکون اعتباریا
لئلا یلزم التسلسل فی الامور الموجودة کالقدم والحدوث والبقاء والموصوفیة واللزوم والتعین والوحدة ونحو ذلک
فان الامکان مثلا لو کان موجودا لکان ممکنا وننقل الکلام الی امکانه ویلزم التسلسل فی الامور المترتبة الموجودة
معا وهو محال لانا نقول لا یمکن اجراؤه فی الامتناع اذ لا یمکن ان یقال لو کان الامتناع موجودا لکان ممتنعا وفی اجرائه
فی الوجوب نقول لا نسلم ان الوجوب لو کان موجودا لکان واجبا فانه بین الملازمة بانه لو کان ممکنا لزم امکان الواجب
لما سیجیء اجیب عما سیجیء فیه ایضا ولو کان الوجوب ثبوتیا ای موجودا فی الاعیان لکان ممکنا لانه صفة والصفة مفتقرة الی
موصوفها والمفتقر الی الغیر ممکن واذا کان الوجوب ممکنا لزم امکان الواجب بیان الملازمة من وجوه الاول ان
الوجوب لو کان ممکنا والواجب انما یجب به فهو اولی بان یکون ممکنا والجواب انا لا نسلم ان الوجوب امر یجب الواجب به

هو عين كونه واجبا فليس ثمة علة ولا معلول حتى يكون المعلول اولى بالامكان من علته والثاني انه لو كان الوجوب ممكنا
لكان في ذاته جايز الزوال واذا كان وجوب الواجب جايز الزوال لكان الواجب ايضا جايز الزوال لان زوال الوجوب بان
لا يقتضي ذاته وجوده واذا جاز ان لا يقتضي ذاته وجوده جاز ان يزول وجوده فكان ممكنا والجواب انه ان اراد بزوال الوجوب
انعدامه بعد كونه موجودا في الاعيان فلا نم انه لو كان ممكنا لكان جايز الزوال بهذا المعنى فان من الممكنات ما يستحيل
عدمه بعد وجوده كالزمان وذلك لا ينافي امكانه ولا يقتضي وجوبه وان اراد بزوال الوجوب عدمه مطلقا فلا نم قوله لان
زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده فان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف الواجب بها حتى يلزم ان
لا يقتضي ذاته وجوده فان الصفات قد تكون عدمية مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا نعم عدمها
بعد كونها موجودة يستلزم ذلك الخ اقول فيه نظر لان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية لا من الامور
الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها ولو جوزنا ذلك لزمنا ان
نجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ومتحركا بالحركة المعدومة الى غير ذلك وذلك سفسطة ظاهرة البطلان والحق
في الجواب ان يقال اذا كان الوجوب موجودا فذات الواجب كما يقتضي وجود نفسه يقتضي وجود وجوبه ايضا فالوجوب وان
كان جايز الزوال نظرا الى ذات الوجوب لكونه ممكنا بالذات لكنه ممتنع الزوال بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم جواز
زوال الواجب بالنظر الى ذاته اذ لا يلزم خلو الذات عن الوجوب وانما يلزم لو لم يقتض ذات الواجب وجوب الوجود والثالث
ان الوجوب صفة لازمة لذات الواجب ولا شك ان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فلو امكن عدم الوجوب لامكن عدم
الواجب ضرورة ان امكان الملزوم ملزوم لامكان لازمه واذا امكن عدم الواجب كان الواجب ممكنا والجواب ان الوجوب
سواء كان موجودا او معدوما لازم لذات الواجب فلا يكون عدمه ملزوما لعدم الواجب اقول يرد عليه مثل ما مر
من ان ذلك لا يتصور بعد فرض كون الوجوب من الامور العينية والصواب ان نمنع استلزام امكان الملزوم لامكان
اللازم فان عدم المعلول الاول ممكن لذاته ولازمه اعني عدم الواجب ممتنع لذاته وبوجه اخر لو كان الوجوب موجودا
لكان ممكنا لما ذكرنا فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا واجبا بالذات
او بالغير لم يصلح سببا لوجود شيء اخر فذلك الوجوب اذ كان نفس هذا الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره
نقلنا الكلام اليه ونتسلسل وايضا لو كان الوجوب موجودا وهو وصف عارض للواجب لزم تقدم وجود الواجب على الوجوب
ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو بالذات لكن الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا لانه يصح ان يقال اقتضى
ذاته وجوده فوجد ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا في الامكان والوجود والحدوث والذاتية وامثالها من
الصفات التي لا تتاخر عن وجود موصوفاتها جعله صاحب التلويحات قانونا في ذلك فقال ما لا يجب من الصفات
تاخرها عن وجود الموصوفات يجب ان تكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية لوجب تاخرها عن وجود موصوفاتها ضرورة
تقدم المعروض على العارض واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لزم محالان الاول كون العدم مقتضيا للوجود وذلك
لان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود لكن العدم مناف للوجود فيستحيل ان يقتضيه اقول والجواب انه معدوم لا
عدم واقتضاء لا مقتضي ولا استحالة في ان يكون مفهوم معدوم في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود فضلا عن امر
معدوم في الخارج هو الوجود على ما مر من ان الوجود ليس بموجود في الخارج الثاني ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر

العقل وجوبه اذ لا تحقق للعدميات في انفسها انما تحققها باعتبار العقل لها لكن الواجب واجب وان لم يعتبره العقل بل لو فرض
عدم العقول كلها وح لا يتصور ان يوجد منها اعتبار الوجوب فرضه قطعا لم يخرج الواجب عن كونه واجبا والجواب ان اتصاف الذات
بصفة في الخارج او في نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما على ما مر تحقيقه الثالث ارتفاع النقيضين وذلك
لان الوجوب نقيضه اللاوجوب وهو عدمي لكون العدم جزء منه وما هو جزؤه معدوم فهو معدوم فاذا كان الوجوب ايضا معدوما
لارتفع النقيضان والجواب ان المستحيل ارتفاع النقيضين في الصدق بان لا يصدق شيء منهما في نفس الامر لا ارتفاعهما بحسب الوجود
الخارجي بان لا يكون شيء منهما موجودا في الخارج فان قيل قد تقرر في مباحث التقابل ان العدميين لا تقابل بينهما وان المتقابلين
اما وجوديان معا كالمتضادين والمتضايفين واما احدهما وجودي فقط كالسلب والايجاب والعدم والملكة وان التناقض
انما هو بين السلب والايجاب فعلم انه لا بد في المتناقضين ان يكون احدهما وجوديا وذلك مناف لما ذكرتم قلنا سنبين في
مباحث التقابل جواز كونهما عدميين على ان معنى الوجودي هناك ما ليس السلب جزء من مفهومه سواء كان موجودا في
الخارج اولا والمراد بالوجودي ههنا هو الموجود الخارجي فلا منافاة واعلم ان الوجهين الاخيرين يمكن اجراؤهما في كل ما يحاول
اثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي يتصف بها الاشياء في نفس الامر كالامكان والامتناع والوحدة والحصول
والقدم والحدوث وغيرها فينتقضان بما هو عدمي بالضرورة والاتفاق كالعمى مثلا ولو كان الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا
لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها فكان موصوفها اولى بان يكون ممكنا ولزم امكان الممتنع ويمكن الجواب بانا لا نم
ان الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا لم لا يجوز ان يكون ممتنعا بمعنى ممتنع العدم وبوجه اخصر لو كان الامتناع
ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة لكنه يندفع بان يقال ذات الواجب موصوف بامتناع العدم فلا
دلالة لهذا الدليل على ان امتناع العدم ليس موجودا ووجود فرد من الامتناع وهو امتناع العدم القائم بذات الواجب
يكفي في كون مفهوم الامتناع وجوديا لما سبق من ان كون المفهوم وجوديا لا يقتضي كون جميع افراده موجودة وهذا بناء على ان
الامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم كما ان الوجوب كذلك على ما اختاره المص والحق ان المراد بهما
كل ما اطلق في مباحث هذا الفن هو وجوب الوجود وامتناع الوجود ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه
بالوجود ضرورة تقدم الموصوف على الصفة بالوجود ولو بالذات لكن وجود الممكن متاخر عن امكانه بمراتب لانه يقال امكن فاحتاج
الى المؤثر فاوجده فوجد وهذا من فروع القانون المذكور لصاحب التلويحات كما اشرنا اليه واحتج المخالف بانه لو كان عدميا
لم يكن فرق بين الامكان ونفيه لان نفي الامكان عدمي بلا شبهة والامكان ايضا فرضناه عدميا ولا تمايز بين الاعدام لكن
نفرق بالضرورة بين الامكان ونفيه واجاب المص حيث قال والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي اي الامكان الذي فرضناه
منفيا لا يستلزم ثبوته لما بينا من ان الاعدام قد تتمايز وانما فسرنا الامكان المنفي بما فسرناه دفعا لما اورد عليه من ان الخصم
لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان
بحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي غير ثابت على ما زعمه بناء على ان
الاعدام لا تمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض التالي صادقا عنده اذ على ما ذكرنا يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي بحسب الفرض لا بحسب الواقع والخصم يدعي ثبوت الفرق بينهما حتى يظهر ان الفرض غير مطابق للواقع وفائدة وصف
الامكان بالمنفي فرضا مع صحة الكلام بدونه اظهار الملازمة لانه بهذا الفرض يندرج هو ونفيه تحت الاعدام التي لا تمايز

فيها قيل يمكن ان يقرر الدليل هكذا وهو ان يق لو لم يكن فرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان لكان الامكان ثبوتيا
لكن المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير لكان عدميا
فيلزم ان يكون الممكن لا امكان له اذ التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان واذ انحقق الاول اعني
الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان لكن كون الممكن مما لا امكان له تناقض وح لا يكون لفظ المنفي مستدركا
وتقرير الجواب انا نمنع تحقق المقدم وما ذكر في بيانه غير تم بل المتحقق نقيضه وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي اقول ولا يخفى ان هذا القائل وان دقق في دفع الاستدراك لكن كلام المص بعيد عن هذا التوجيه لانه
صريح في منع الملازمة كما لا يخفى وهذا الجواب منع لاستثناء عين المقدم فاين هذا من ذاك والوجوب شامل للذاتي
اي الذي استند الى الذات من غير التفات الى امر آخر وغيره اي الذي حصل للذات باعتبار غيره وكذا الامتناع شامل
للامتناع بالذات والامتناع بالغير شامل للامتناع بالذات والامتناع بالغير ومعروضهما بالغير منهما ممكن اي
الوجوب بالغير والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن بالذات دون الواجب بالذات والممتنع بالذات فان الممكن اذا
وجد علته عرض له الوجوب بالغير واذا عدم علته عرض له الامتناع بالغير واما الواجب بالذات والممتنع بالذات فيمتنع
ان يعرض له الوجوب بالغير والا لتوارد علتان اعني الذات والغير على معلول واحد شخصي هو وجوب ذلك الواجب
ويمتنع ايضا ان يعرض له الامتناع بالغير والا لكان موجودا ومعدوما معا في حالة واحدة وهو مح وكذا الممتنع بالذات
لا يمكن ان يعرض له الوجوب بالغير او الامتناع بالغير بعين ما ذكر في الواجب ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية
من امتناع انقلاب احد الاقسام الثلثة الى الاخر فانه لو كان ممكن بالغير فهو اما واجب بالذات او ممكن بالذات او
ممتنع بالذات لضرورة الحصر والاقسام باسرها باطلة والا يلزم الانقلاب اما على تقدير كونه واجبا بالذات او
ممتنعا بالذات فظ واما على تقدير كونه ممكنا بالذات فلان الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان ممكنا بالغير فاذا
قطع النظر عنه ارتفع عنه امكانه فلا يكون ممكنا بالذات بل واجبا او ممتنعا بالذات ويلزم الانقلاب اقول فيه
بحث لانه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن بالغير بل انما يلزم من ارتفاع الغير ولعل ذلك الغير لا يرتفع
فلا يرتفع امكان الممكن بالغير فلا يلزم الانقلاب لا يق يجوز ان يرتفع ذلك الغير فيجوز ان يرتفع امكان الممكن بذلك الغير
فيجوز الانقلاب المح لكن امكان المح مح كنفسه لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه المفضي الى ارتفاع
الامكان المفضي الى الانقلاب قيل لو سلم كان اللازم ارتفاع امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى ذاته اقول
فيه بحث لان استواء الوجود والعدم بالقياس الى ذات واحد لا يتصور فيه تعدد اصلا كما يظهر بالتامل الصادق فالصواب
ان يق ما ثبت للشيء نظرا الى ذاته لا يثبت له بالنظر الى غيره فاستواء الوجود والعدم بالقياس الى ذاته لما كان ثابتا له
لذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير والا لتوارد علتان على معلول واحد شخصي اذ لا تعدد في مفهوم ذلك الاستواء
بالنظر الى شيء واحد كما يظهر بالتامل الصادق فان قيل لم لم يلزم من طريان الوجوب والامتناع بالغير على الممكن بالذات
الانقلاب ولزم من طريان الامكان بالغير على الواجب بالذات والممتنع بالذات الانقلاب قلنا الممكن بالذات لما
لم يقتض الوجود والعدم وكل منهما بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد علة احد الطرفين فوجب او امتنع بسببها لم يصر الممكن بالذات
غير ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب واما الواجب بالذات لما اقتضى الوجود بالذات فلو طرء عليه الامكان بالغير لما بقي

الوجود واجبا والا لم يطرء عليه الامكان واذا لم يبق الوجود واجبا فقد ذا المقتضى فيلزم الانقلاب وكذا القول في

الامتناع فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات قلنا لو جاز ذلك

لجاز عدمه بالنظر الى الغير فيجوز زواله ما بالذات بحسب الغير فيلزم الانقلاب وحاصل الكلام ان الامكان بالغير ينافي

الوجوب الذاتي فلو طرء عليه لزال الوجوب ولزم الانقلاب وكذا الكلام في الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع

بالغير فلا ينافيان الامكان الذاتي فلا يلزم من طريانهما عليه زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب اقول الحق انه ان اريد

بالامكان بالغير قياسا على الوجوب بالغير والامتناع بالغير ان لا يقتضي الغير وجود المهية ولا عدمها كما ان الوجوب بالغير

ان يقتضي الغير وجودها والامتناع بالغير ان يقتضي الغير عدمها فلا شك انه لا ينافي الوجوب الذاتي ولا الامتناع

الذاتي فلا يلزم من طريان الامكان بالغير نـ والهما حتى يلزم الانقلاب فان عدم اقتضاء الغير لوجود المهية لا ينافي اقتضاء

المهية لوجود نفسها بل المهية اذا اقتضت وجودها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان واجبا بالغير ايضا وقد مر

ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير وكذلك عدم اقتضاء الغير عدم المهية لا ينافي اقتضاء المهية عدم نفسها

بل المهية اذا اقتضت عدمها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان ممتنعا بالغير ايضا وقد مر ان الممتنع بالذات لا يكون

ممتنعا بالغير انما الكلام في اجتماعه مع الامكان الذاتي فنقول ان اريد بالغير غير المهية مط فلا يمكن اجتماع الامكان

بالغير مع الامكان الذاتي لان الممكن اما موجود فيكون واجبا بالغير او معدوم فيكون ممتنعا بالغير فلا يكون ممكنا

بالغير وان اريد بالغير الغير المعين فيحتمل ان يقتضي ذلك الغير وجود ذلك الممكن فيكون واجبا بالغير او يقتضي عدمه

فيكون ممتنعا بالغير او لا يقتضي ذلك الغير وجوده ولا عدمه فح يكون ممكنا بالغير وان اريد بالامكان بالغير ان يقتضي

الغير تساوي نسبة المهية الى الوجود والعدم فلا كلام في انه ينافي الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايضا فانه ظاهر

لا سترة فيه فلا يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات ايضا

لا يكون ممكنا بالغير لما بينا من لزوم توارد العلتين على المع الواحد وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم

بالنظر الى المهية وعلتها او عند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليهما اي المهية وعلتها يثبت ما بالغير اي الوجوب

والامتناع بالغير يعني ان الامكان انما يعرض للمهية من حيث هي هي لا ماخوذة مع وجودها ولا ماخوذة مع عدمها

وكذا غير ماخوذة مع وجود علتها وعدمها فان الامكان نسبة بين المهية من حيث هي وبين الوجود والعدم اما اذا اخذت

المهية مع الوجود فان نسبتها ح يكون الى الوجود بالوجوب لا بالامكان ويسمى ذلك وجوبا لاحقا واذا اخذت مع العدم

يكون نسبتها الى الوجود بالامتناع لا بالامكان ويسمى ذلك امتناعا لاحقا وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول

واذا اخذت المهية مع وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلة موجودة ويسمى ذلك وجوبا سابقا واذا اخذت

مع عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة معدومة ويسمى ذلك امتناعا سابقا فكل موجود ممكن محفوف بوجوبين

سابق ولاحق وكلاهما وجوب بالغير وكل معدوم ممكن محفوف بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير ولا

منافاة بين الامكان الذاتي والغيري اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير لما مر بيانه آنفا وكل ممكن العروض ممكن

ذاتي اي كما ان الوجود اما وجود الشيء في نفسه كوجود الجسم مثلا واما وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلا كذلك الامكان

اما امكان وجود الشيء في نفسه واما امكان وجوده لغيره والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود لشيء آخر فهو ممكن الوجود

في حد ذاته اذ لو كان ممتنع الوجود في حد ذاته لامتنع وجوده لغيره ولو كان واجب الوجود في حد ذاته لما امكن حلوله في
غيره فظهر ان امكان وجود شيء لاخر فرع لامكان وجوده في نفسه اقول هذا مخالف لما تقرر من ان وجود شيء لاخر في الخارج
وان اقتضى وجود ذلك الاخر في الخارج لكنه لا يقتضي وجود ذلك الشيء فيه فان العمى مثلا موجود لزيد في الخارج مع انه
غير موجود فيه فليس كل ممكن الوجود لاخر ممكن الوجود في نفسه كالعمى مثلا فانه ممكن الوجود لزيد في الخارج وان لم يكن
ممكن الوجود في نفسه ويمكن ان يقال ليس مراد المص بممكن العروض ما يكون ممكن الوجود لشيء آخر على اي وجه كان بل هو ممكن
الحلول في شيء آخر اما حلول الاعراض في محالها او حلول الصور في موادها ولا عكس اي ليس كل ما هو ممكن الوجود في ذاته
ممكن الوجود لشيء اخر فان الشيء قد يكون ممكن الوجود في ذاته وممتنع الوجود لغيره كالمفارقات فانها لا يمكن حلولها في
غيرها حلول الاعراض في موضوعاتها لانها جواهر ولا حلول الصور في هيولياتها لانها مجردة واذا لحظ الذهن الممكن
موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره اختلفوا في ان علة افتقار الممكن الى المؤثر ماذا فذهب الجمهور الى انها
الامكان وجماعة من المتكلمين الى انها الحدوث وقيل الامكان مع الحدوث شطرا وقيل شرطا واختار المص مذهب
الجمهور واحتج عليه بان العقل اذا لحظ كون الشيء بحيث يتساوى طرفا وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته حكم بانه لا يترجح
احد طرفيه على الاخر الا لامر مغاير للممكن يرجح احدهما على الآخر وهو العلة سواء لاحظ في تلك الحالة امرا آخر غير هذا
التساوي مثل كون وجوده مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ ولا يتوهم من هذا الكلام ان المقصود اثبات ان الامكان علة
للتصديق بحاجة الممكن الى المؤثر لا انه علة لها بحسب نفس الامر بل المقصود ان العلم بامكان الشيء يستلزم العلم بافتقاره
الى المؤثر فيقتضي ان يكون الامكان علة للافتقار واعترض عليه بان العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة او بمعلول
آخر لها والجواب انه يجب العلم بان الاوسط ملزوم للاكبر ضرورة اشتراط العلم بالكبرى الكلية فالمعلول لما جاز ان يكون
له علل متعددة لم يصلح لان يستدل بوجوده على وجود واحد من علله واما احد معلولي علة بالنسبة الى معلولها
الاخر فانما يعلم كونه ملزوما للاخر بعد ان يعلم انه صدر عن علة الاخر اذ يجوز ان يكون لكل منهما علل متعددة فيجوز
ان يصدر احدهما عن علة والاخر عن علة اخرى فح لا لزوم بينهما الا بعد العلم بتحقق العلة فالاستدلال بالعلة
على المعلول لا باحد المعلولين على الاخر لانا نقول قد يكون لزوم بعض المعلولات لعللها بينا لا يحتاج الى وسط
ولزوم بعضها خفيا لا يتوصل اليه الا بالبعض الاخر البين لزومه فتقرر ان مجرد العلم بوجود احد المعلولين من غير انضمام
امر آخر اليه لا يستلزم العلم بوجود معلول آخر لكن مجرد العلم بالامكان يستلزم العلم بالافتقار فعلمنا انهما ليسا
معلولي علة واحدة على انا نقول البديهة تشهد بان افتقار الممكن اما لامكانه او لحدوثه على معنى ان علة الافتقار الا
ليست خارجة عنهما فلما استلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار علم انه العلة وان الحدوث ليس معتبرا في
العلية لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا اقول الاولى في اثبات هذا المطلب ان يقال ان العقل يحكم بان الممكن يتساوى
طرفا وجوده وعدمه فاحتاج الى مرجح يرجح احد طرفيه المتساويين على الاخر والحكم بان احد المتساويين لا يترجح على
الاخر الا بمرجح ضروري يجزم به الصبيان بل هو مركوز في طبايع البهايم ولذلك ترى بها تنفر من صوت الخشب وهذا
الترتيب العقلي الذي هو مؤدى لفظة الفا بين الامكان والحاجة هو المراد بالعلية فالامكان علة للحاجة في نفس الامر
وقد يتصور وجود الحادث ولا يطلبها اراد ابطال مذهب من قال علة الحاجة هو الحدوث يعني انا نتصور حدوث

الممكن

الممكن ولا يحصل لنا العلم بافتقاره الى المؤثر ما لم نلاحظ امكانه حتى لو فرض حادث واجب الذات وان كان محالا لحكم

باستغنائه عن المؤثر ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب هذا ابطال لمذهب المخالفين

باسرها وتقريره ان الحدوث المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الحاجة لان الشيء اذا لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور

تاثيره فيه كما في الواجب والممتنع والحاجة متاخرة عن علتها فيلزم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جزءا لها

او شرطا لها تقدمه على نفسه بمراتب ربع على التقدير الاول والثالث خمس على التقدير الثاني لان جزء العلة

متقدم عليها وعورض بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى الوجود فيكون متاخرا عن الوجود فلا يكون علة

للافتقار المتقدم عليه بمراتب اجيب بان الامكان متاخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكونه كيفية

للنسبة بينهما لكنه ليس متاخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا يوصف الماهية ووجودها بالامكان قبل اتصافها

بالوجود واما الحدوث فلا يوصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة ولا شك في تاخره عن الايجاد ولهذا

صح ان يقال اوجد فحدث فبذلك يتم المطلوب سواء قلنا بتاخره عن الوجود ايضا او لا ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين

بالنظر الى ذاته يعني لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن راجحا على الطرف الاخر رجحانا ناشئا عن ذات الممكن غير منته

الى حد الوجوب او الامتناع حتى يجوز ان يوجد ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى غيره فينسد باب اثبات الصانع

اقول لان مع ذلك الرجحان لو لم يجز وقوع الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن لم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا ولو جاز

وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح نظرا الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان لكنه لا يجوز لمنافاته

مقتضى ذات الممكن وهو رجحان الطرف الراجح واستدل بانه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يمكن طريان

الطرف الاخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرضناه ممكنا وان امكن طريان الطرف الاخر

فاما لا بسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب او بسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية

الطرف الاولى فيزول ما بالذات وهو ممتنع واعترض عليهما اما اولا فبان قيل المفروض هو ان ذات الممكن بانفراده

يقتضي رجحانا غير منته الى حد الوجوب ومع ذلك يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات مقتضيا للوجوب

فيكون الراجح واجبا من حيث انه راجح والمرجوح ممتنعا من حيث انه مرجوح فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان مقتضية

الوجوب او الامتناع والخلف انما يلزم ان لو اقتضاهما الذات بانفراده ولا شك ان اقتضاء الذات بانفراده غير اقتضائه

بواسطة معلول له فلا خلف ولا محذور اصلا فان قلت اذا كانت الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضيا الوجوب الوجود

كان الذات واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هف قلت الواجب على ما لزم من القسمة هو الذي يجب وجوده اذا التفت

اليه من غير التفات الى غيره وههنا قد وجب وجوده لا مع التفات الى غيره وهو الرجحان الناشي من الذات من حيث هي

فلا يلزم ان يكون واجبا واجيب بان الذات مع الرجحان المستند اليه اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات

مبدء لاستحالة انفكاك الوجود عنه قطعا ولا نعني بالواجب الا هذا واعتبار تلك الواسطة المستندة اليه بذاته

لا يقدح في ذلك نعم لو لم تكن مستندة اليه لكانت قادحة فيه وما قيل من ان الواجب ما يجب له الوجود من غير التفات

الى غيره فقد اريد به غير يكون الالتفات اليه قادحا في كون الذات مبدء لاستحالة انفكاك الوجود عنه فان ما لا

يكون كذلك فهو في حكم ما لا يلتفت فيه الى غيره اصلا واما ثانيا فبان قيل ان السبب انما يجعل مسببه اولى اذا كان

السبب وايضا اذ لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية المسبب لكان كل واحد من طرفي الممكن اولى في زمان واحد
اذ لا بد من احتياجهما الى سبب في ذلك الشيء وح نقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا
يزول الاولوية المستندة الى الذات لا يقال يكفينا امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان زوال ما بالذات وهو
مح لانا نمنع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن واجبة بالذات كالعلة الاولى والموجودات الممكنة
المستندة اليها جاز ان يكون علة الممكن ممتنعة بالذات كعدم العلة الاولى وعدم معلولها فان عدم العلة
علة لعدم المعلول كما مر واجيب بان الطرف المرجوح اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا
فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا تكون مستندة الى الذات وحدها والمقدر خلافه اقول وانت
خبير بان هذا الجواب في التحقيق تسليم للاعتراض وتغيير للدليل فالاولى ان يجاب بان الطرف المرجوح لما كان جائز
الوقوع بالنظر الى ذات الممكن كان سببه ايضا وان كان ممتنعا في حد ذاته جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن اذ
لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف المرجوح لكان مقتضيا لعدم الطرف المرجوح فلم يكن ممكنا ما فرضناه
ممكنا واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح بالنظر الى ذات الممكن لجاز رجحانه على الطرف الراجح اعني مرجوحية
الطرف الاول فيجوز ان يزول ما كان مقتضى لذات الممكن هف قيل ولو سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه على الاخر
لذاته لا الى حد الوجوب لكن ذلك الرجحان لا يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ لو كفى فلا يخ من ان يمتنع وقوع الطرف
المرجوح او لا فان امتنع يلزم خلاف المفروض وان لم يمتنع يتوقف وقوع الطرف الراجح على عدم سبب الطرف المرجوح
وهو امر خارج عن ذات الممكن فهو في وقوع احد طرفيه الراجح على الاخر لذاته فرضا محتاج الى امر خارج عن ذاته فلا يكون
ذلك الرجحان كافيا وايضا ذلك الرجحان ان وجب به الطرف الراجح كان وجوبا لا رجحانا غير منته اليه وان لم يجب
بل امكن فرضنا وقوعه معه تارة وعدم وقوعه معه اخرى فان كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجح احد المتساويين
على الاخر بلا مرجح وان اعتبر في وقوعه امر اخر لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن وقوعه بمجرد رجحانه وقد فرضناه كذا هف واذا
ثبت ان اولوية احد طرفي الممكن لا يكفي في وقوعه فلا يضرنا ثبوت تلك الاولوية ولا يهمنا نفيها اذ المقصود من نفيها
دفع توهم جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذاته من غير احتياج الى غيره لئلا يلزم انسداد باب اثبات
الصانع وقد حصل هذا المقصود ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الامر الخارج عن ذات الممكن الذي يتوقف عليه
وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف المرجوح فلنفرض ان الطرف الراجح للممكن هو الوجود وليس هناك سبب لعدمه
فيجوز ان يوجد الممكن من غير حاجة الى مؤثر موجود فيلزم انسداد باب اثبات الصانع وما قيل من ان سبب العدم عدم
علة لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها فعدم سبب العدم وجود لان عدم العدم وجود قطعا فمدفوع
بان الممكن المفروض ليس معلولا لشيء حتى يكون عدمه مستندا الى عدم علته لم لا يجوز ان يكون عدمه مستندا الى امر
موجود ولا استحالة في ان يكون العدم اثر الموجود انما المستحيل ان يكون الوجود اثر المعدوم ولا يكفي الاولوية الخارجية
في وقوع احد طرفي الممكن بل ما لم يجب لم يقع لان فرضها لا يحيل الطرف المقابل يعني فرض وقوع الاولوية الخارجية
لا يحيل وقوع الطرف المرجوح محالا لما مر انفا من انه لو وجب وقوع الطرف الاولى لم يكن اولوية ما فرضناه اولوية
بل وجوبا واذا امكن وقوع الطرف الراجح مع وجود تلك الاولوية الخارجية فلنفرض وقوعه معها تارة وعدم وقوعه

معها فان كان وقوعه بمجرد تلك الاولوية لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وان كان وقوعه لامر آخر لم يوجد في الزمان الاخر فاما ان يجب مع ذلك الامر وقوع الطرف الراجح وح ثبت ما ادعيناه من انه لا يكفي الاولوية في وقوع الممكن بل ما لم يجب لم يقع او لا يجب بل لا يصير اولى ونقلنا الكلام الى تلك الاولوية فلا بد من الانتهاء الى الوجوب لئلا يلزم التسلسل وهذا الوجوب هو وجوب سابق لانه وجب ولا من علته فوقع والمراد السبق الذاتي لا الزماني فلا يلزم اتصاف المهية بوجوب الوجود حال كونها معدومة كيف وهي في تلك الحالة ممتنعة بالغير واذا وجد الممكن او عدم يلحقه بسبب كونه موجودا او معدوما وجوب آخر يسمى الوجوب اللاحق والضرورة بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه معدوما لا يخلو عنه اي عن هذا الوجوب قضية فعلية فان كل قضية فعلية يلحقها الضرورة بشرط المحمول واراد بالوجوب هيهنا ما هو اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم فيشمل الامتناع السابق والامتناع اللاحق ايضا والامكان لازم لمهية الممكن والا لجاز انفكاكه عنها وعند الانفكاك يجب المهية او يمتنع فيلزم الانقلاب وجوب الفعليات يعني الوجوب اللاحق في الممكنات اذ المقصود بيان ان الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي بل الممكن مع وجوبه اللاحق باق على طبيعة امكانه فاندفع ما قيل من ان قولنا الواجب لذاته موجود قضية فعلية ولا يخ فعلية عن الوجوب اللاحق فهيهنا وجوب لاحق مع انه لا يفارقه جواز العدم فهذا يشعر بان المراد بالوجوب هو وجوب الوجود لا اعم كما ذكرنا آنفا وان حمل جواز العدم على جواز عدم الوجوب يكون قوله وكيس وجوب الفعليات بلازم لمهية الممكن تكرارا ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص لان الوجوب تاكد الوجود وقوته والامكان ضعف فيه والاستعداد يسمى الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي ايض وهو عبارة عن التهيؤ للكمال المتحقق بعض الاسباب والشرايط وارتفاع بعض الموانع قابل للشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بناء على حصول الكثير مما لا بد منه او القليل فان استعداد النطفة للانسانية اضعف من استعداد العلقة لها وهو من استعداد المضغة لها واستعداد الجنين للكتابة اضعف من استعداد الطفل لها ويعدم بعد الوجود اما بحصول الشيء بالفعل واما بانتفاء الاسباب وعروض الموانع ويوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب والشرايط وارتفاع بعض الموانع للمركبات اراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء وان زعموا ان الامكان الاستعدادي لا يكون الا لما له مادة وكل مادي مركب لكن المص سيبطله وهو غير الامكان الذاتي فانه قابل للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتي ولانه غير لازم لمهية الممكن لما مر من انه يعدم ويوجد بخلاف الامكان الذاتي ولانه قائم بمحل الممكن لا بالممكن فان الامكان الاستعدادي للانسانية قائم بمادة النطفة لا بالانسانية وامكان الكتابة قائم بمادة الجنين لا بالكتابة بخلاف الامكان الذاتي فانه انما يقوم بمهية الممكن لا بمحلها ولانه امر يتحقق في الاعيان لانه كيفية حاصلة للشيء مهيئة اياه لافاضة الفاعل وجود الحادث فيه كالصورة والعرض او معه كالنفس بخلاف الذاتي فانه اعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان ولانه مقرب الى تاثير المؤثر وايجاده الحادث بخلاف الذاتي فانه لا يقتضي رجحان الوجود والعدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والوجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والا فحادث القدم والحدوث صفتان للوجود واما المهية فانما توصف بهما باعتبار اتصافها بوجودها بهما وقد يوصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث

قد يوخذ حقيقيا وقد يوخذ اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى
ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به ويسمى زمانيا وهو المتعارف
عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر فيقال
للاول بالنسبة الى الثاني قديم وللثاني بالنسبة الى الاول حادث فالقديم الذاتي اخص من الزماني والزماني اخص من
الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم
فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما
بالزمان والحدوث بعكسه اخص من الزماني والزماني من الذاتي فان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم
ولا عكس فان الاب مقيسا الى ابنه فرد من افراد القديم الاضافي وليس فردا من افراد الحادث الاضافي مع انه حادث
زماني فوجدنا فردا من افراد الحادث الزماني لا يصدق عليه الحدوث الاضافي فان الاب اذا صدق عليه الحدوث الاضافي
فذلك انما يصدق اذا قيس الى ما قبله كابيه مثلا فهناك امران احدهما الاب مقيسا الى ما بعده وهو فرد من افراد
القديم الاضافي ولا يكون فردا من افراد الحادث الاضافي والاخر الاب مقيسا الى ما قبله وهو فرد من افراد الحادث
الاضافي وليس فردا من افراد القديم الاضافي والحاصل ان الاب من حيث انه اب لابنه قديم اضافي وليس حادثا اضافيا
فالاب الماخوذ بتلك الحيثية هو مادة افتراق الحادث الزماني من الحادث الاضافي وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو
مسبوق بالغير ولا عكس والسبق ومقابلاه يعني التاخر والمعية اما بالعلية وهو سبق الفاعل المستقل بالتاثير
وقد يسمى تلك علة تامة لاستجماعه لشرائط التاثير وارتفاع الموانع او بالطبع وهو ما سواه من العلل الناقصة سواء
كانت علة فاعلية او غيرها واما العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء فهي قد تكون متقدمة على المعلول
وذلك اذا كانت هي العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور تعقل
او مع اعتبار شيء معها من شرط او ارتفاع او كانت هي العلة الفاعلية مع الغائية كما في البسيط الصادر عن المختار
سواء اعتبر هناك شرط اولا واما اذا كانت العلة التامة هي الفاعلية مع المادية والصورية سواء كان هناك علة
غائية كما في المركب الصادر عن المختار او لا كما في المركب الصادر عن الموجب فلا يتصور تقدمها على معلولها لان مجموع الاجزاء
المادية والصورية عين الماهية والشيء لا يتقدم على نفسه فكيف يتقدم عليها مع انضمام امر من آخرين اليه وقال صاحب
المحاكمات وعندي ان العلة التامة ليست معتبرة في التقدم بالعلية بل المعتبر هو العلة الفاعلية يدل عليه قول
الشيخ في بيانه وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر فان ما وجد العبر عنه هو العلة الفاعلية وفي مثاله حركة اليد و
حركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى العضد وعلى المفتاح
وغيرها ح لا ينعكس المتقدم بالعلية على المتاخر كما في الطبع انتهى كلامه اقول فعنده تقدم العلة الفاعلية وان لم
تكن مستقلة تقدم بالعلية وتقدم ما سوى العلة الفاعلية من سائر العلل الناقصة تقدم بالطبع وعلى ما ذكرنا
تقدم الفاعل ايضا اذا لم يكن مستقلا بالتاثير تقدم بالطبع وما ذكرناه موافق لكلام المصنف في شرحه للاشارات
حيث قال ثم لا يخ اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون فالمحتاج

بالاتفاق

بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع
وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالنسبة الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في
الزمان ويرتفع كل واحد منهما بارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير عكس و
المتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر اما المتاخر فلا يمكن
ان يوجد الا مع المتقدم انتهى كلامه اقول وهو غير مناف لكلام الشيخ فان قوله وذلك اذا كان وجود هذا عن اخر نقول
معناه اذا كان وجود هذا صادرا عن اخر وانما يصدر وجود امر عن اخر اذا كان مستجمعا لشرائط التاثير وارتفاع الموانع
ويمكن ايضا تاويل المثال المذكور بان المراد تقدم حركة اليد مع جميع ما لا بد منه من وجود الشرائط وارتفاع الموانع
واعلم ان هذين التقدمين اعني التقدم بالعلية والتقدم بالطبع يشتركان في معنى واحد يسمى التقدم بالذات
وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وقد يطلق للمعنى المشترك تقدم بالطبع ويخص التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات
والشيخ استعملها في قاطيغورياس الشفا كذلك ومن الافاضل من خص التقدم الذاتي بجزء الشيء مضيفا الى كله و
قال لا يعقل ذات الاثنين وهو ذات الواحد هنا وذلك الواحد ولا يتم له ذات الا به انهما سواء فرضنا لهما
وجودا ام لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف التقدم بالعلية فانه حكم باعتبار الوجود لا
باعتبار الماهية في نفسها فكانه اراد بالتقدم بالعلية ما يعم تقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج اليه على المحتاج
او بالزمان وهو ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل البعد كسبق موسى على عيسى او بالرتبة
وهو ان يكون الترتيب بين السابق والمسبوق معتبرا فيه وهي تنقسم الى الحسية كما بين الامام والماموم والعقلية
كما بين الاجناس والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التصاعد والتنازل ويختلف السبق بالرتبة حيث
يصير المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما بما يجعله انت مبدء فقد يبتدئ من المحراب فيكون الصف الاول
متقدما على الصف الاخير وقد نبتدئ من الباب فينعكس الحال وعلى هذا القياس حال الاجناس فانك اذا
جعلت الجوهر مبدء كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدء فبالعكس او بالشرف وهو ان يكون
للسابق زيادة كمال ليس للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم او بالذات اثبت المتكلمون قسما اخر من السبق مغايرا
للوجوه الخمسة المتقدمة كما لاجزاء الزمان بعضها على بعض كسبق الامس على اليوم واليوم على الغد فانه ليس بالعلية
ولا بالطبع لان اجزاء الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون جعل بعضها علة لبعض اولى من العكس فلا علية ولا
معلولية بينهما بحسب الماهية ولا بحسب تشخصاتهما ايضا لان الزمان متصل واحد فلا يكون اجزاؤه الا مفروضة
وما يتوهم من ان السابق والمسبوق في هذين النوعين من السبق يجوز اجتماعهما بل يجب واجزاء الزمان مما يستحيل
اجتماعها اقول مدفوع بان ذلك غير لازم كما في سبق العلة المعدة فانه سبق لعلة غير الفاعل المستقل بالتاثير
وقد سبق ان مثل ذلك سبق بالطبع ويجب عدم اجتماعها مع المعلول ولا بالشرف لان اجزاء الزمان متشابهة
في الفضيلة ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء الزمان ترتيب حسي ولا عقلي ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان
وتسلسل واجيب بانه يجوز ان تكون بالرتبة فان الامس سابق على اليوم في الرتبة اذا ابتدأ من طرف الماضي وبا
لعكس اذا ابتدئ من طرف المستقبل ورد بان السابق بالرتبة حسية كانت او عقلية يجامع المسبوق في الوجود

واجزاء الزمان لبيس كذلك اقول السبق بالرتبة على ما مر من تعريفه هو عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق الى مبدأ معين

مبدأ واما ان السابق يجامع المسبوق في الوجود فذلك امر خارج عن مفهومه لم لا يجوز ان يكون عرضا مفارقا لا يبقى السابق

انه يجامع المسبوق فسبقه سبق زماني لانا نقول له ان يقول السبق الزماني ايضا راجع الى السبق بالرتبة فان وجود

زيد انما يكون سابقا على وجود عمرو سبقا زمانيا لان زمان وجود زيد كان سابقا على زمان وجود عمرو ولكن سبق

زمان وجود عمرو سبق بالرتبة كما ذكرنا وذهب الحكماء الى انه عايد الى السبق الزماني فانه كما مر عبارة عن ان يكون السابق

قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها البعد وهذا المعنى انه عرض لغير اجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير للسابق

والمسبوق وان عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لهما وذلك لان السبق والتاخر بهذا المعنى من الاعراض الذاتية

الاولية للزمان وعروضهما لغيره بواسطته فهما يعرضان لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولغيرها ثانيا وبالعرض يدل

على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو واتجه ان يقال لماذا قلت انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد

كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه اتجه ان يقال ايضا

لم قلت ان تلك متقدمة على هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يصح ان

يقال لماذا قلت انه متقدم عليه اقول وفيه بحث اما اولا فلان معنى السبق الزماني لو كان ما ذكروه من غير اعتبار امر اخر

معه لوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها ايضا سبقا زمانيا لان لها ايضا قبلية لا يجامع القبل معها

البعد واما ثانيا فلان انقطاع السؤال عند قولك امس متقدم على اليوم انما هو لان التقدم على اليوم ماخوذ في

مفهوم لفظة امس كما ان التاخر عن اليوم ماخوذ في مفهوم لفظة الغد فلو قيل لماذا قلت امس متقدم على اليوم كان كما

لو قيل لماذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان المتاخر وهذا انما يعد سخيفا وكما ان انقطاع السؤال عند

قولنا تلك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت في الزمان المتاخر لا يدل على ان التقدم عرض اولي للزمان فكذا

انقطاع السؤال عند ما ذكرتم لا يدل عليه ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في

الثبوت وذلك هو المط كما لا يخفى وهذا القسم من التقدم مبنى لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين منها ان الحكماء

لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان الزمان حادثا لكان

عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما براسه جوزوا تقدم

عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتاخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان والحصر

استقرائي والحكماء ربما قالوا في وجه انضباط المتقدم اما ان يجامع المتاخر في الوجود او لا يجامع فان لم يجامعه فهو التقدم

بالزمان وان جامع فاما ان يكون بينهما ترتب او لا الاول التقدم بحسب الرتبة والثاني اما ان يكون بينهما احتياج

او لا الثاني التقدم بالشرف والاول اما ان يكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج او لا الاول التقدم بالعلية والثاني

التقدم بالطبع اقول وانت خبير بانه يلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان

لا بالطبع فالاولى ان يقال المتقدم ان احتاج اليه المتاخر فان كان كافيا في وجوده فالتقدم بالعلية والا فبالطبع وان

لم يكن محتاجا اليه فان لم يمكن اجتماعهما في الوجود فالتقدم بالزمان فان اعتبر بينهما ترتب فالتقدم بالرتبة والا

فبالشرف واذا علم اقسام السبق علم اقسام التاخر ايضا لانه مضايف السبق فاذا عرض سبق بمعنى من تلك المعاني

السبق

للشئ بالقياس الى اخر عرض للاخر تاخر هو مضايف لذلك السبق بلا اشتباه واما اقسام المعية فلا خفاء فى المعية الرتبية
سواء كانت عقلية كمفهومين متساويين واقعين فى مرتبة واحدة من المفهومات المرتبة فى العموم والخصوص او حسية
كماموميين متحاذيين ولا فى المعية بالشرف وهو ظ ولا فى المعية بالطبع العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول واحد كجزئين
لشئ واحد فانهما فى العلية معا لذلك الشئ او العارضة لمعلولى علة واحدة ناقصة كامرين اشترطا بشرط واحد
فانهما معا ايضا فى المعلولية لتلك العلة الناقصة ولا فى المعية بالعلية العارضة لعلتين مستقلتين لمعلول
واحد بالنوع لا بالتشخص لامتناع توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالتشخص او العارضة لمعلولى علة
واحدة مستقلة مط على راى المتكلمين واذا اختلف الجهتان على راى الحكماء ولا فى المعية الزمانية على راى
المتكلمين واما المعية الزمانية على راى الحكماء والمعية الذاتية على راى المتكلمين ففيهما نظر وتامل لان المعية عبارة
عن سلب التاخر والتقدم فى المعنى الذى نسب اليه التقدم والتاخر وما قيل من ان المعية فى القسم السادس اعنى معية
اجزاء الزمان بالذات غير معقول اقول ففيه ان المتكلمين لا يحصرون السبق الذاتى فى اجزاء الزمان بل يقولون عدم
الزمان سابق على وجوده سبقا ذاتيا فلا يلزم من عدم تحقق المعية فى اجزاء الزمان عدم تحقق المعية الذاتية على
رايهم ومقوليته بالتشكيك اختلفوا فى ان مقولية السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظى او بالاشتراك
المعنوى على سبيل التشكيك وهذا هو المختار عند المص فانا نعلم اشتراك هذه الاقسام فى معنى السبق لكن لا
على سبيل التساوى فان السبق بالعلية اولى بالسبق من السبق بالطبع وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة
اقوى واكمل من الاحتياج الى علة غيرها فما يترتب عليه من الترتب العقلى يكون اولى واكمل وهما اعنى السبق بالعلية
والسبق بالطبع اولى بمفهوم السبق من غيرهما كالسبق بالشرف وبالرتبة وبالزمان اذ يجوز فى هذه الثلثة ان يصير
السابق فيهما متاخرا وهو هو بعينه بخلاف السبق بالعلية وبالطبع ولذلك قيل هما سبقان حقيقيان وتحفظ
الاضافة بين المضافين فى انواعه اى انواع التشكيك وهى ثلثة التشكيك بالاولوية والتشكيك بالاقدمية والتشكيك
بالاشدية يعنى اذا كان احد السبقين بالاضافة الى سبق آخر موصوفا باحد انواع التشكيك كالاولوية مثلا
بان كان احد السبقين اولى بمفهوم السبق من الاخر كان التاخر الذى هو مضايف للسبق الاول بالاضافة الى التاخر
الذى هو مضايف للسبق الثانى موصوفا بذلك النوع من التشكيك يعنى كان التاخر الاول اولى بمفهوم التاخر
من التاخر الثانى وهكذا الحال فى الاشدية والاقدمية فالاضافة بين السبقين اذا كانت بنوع من انواع التشكيك
كانت تلك الاضافة متحفظة بين مضايفيهما يعنى تاخريهما فى ذلك النوع من التشكيك وحيث وجد التفاوت
فى مقولية السبق على اقسامه امتنع جنسيته لتلك الاقسام بناء على امتناع اختلاف الذاتيات بالتشكيك وقد
عرفت ما فيه والتقدم دائما يعارض زمانيا او مكانيا او غيرهما يعنى اذا نظر الى الماهية من حيث هى هى لم تكن متقدمة
على غيرها ولا متاخرة وانما يعرضها التقدم والتاخر باعتبار امر خارج عنها اما زمانى كما فى التقدم الزمانى او مكانى
كما فى التقدم المكانى او غيرهما من كمال كما فى التقدم بالشرف او حاجة كما فى التقدم بالعلية او بالطبع هذا كلامهم ظاهر
وانما الاشكال فى القسم السادس اعنى التقدم بالذات فان عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان المفروضة انما هو لذاته
لا لامر خارج والقدم والحدوث الحقيقيان لا الاضافيان وقدم انهما قد يؤخذان حقيقيين وقد يؤخذان

اضافيين

اضافيين وقد مر ايضاً ان الحقيقي من كل منهما يراد به معنيان احدهما يسمى ذاتياً والاخر زمانياً وقد يتوهم ان الزمان معتبر
في مفهوم الزماني كما انه معتبر في مفهوم الاضافي منهما على ما مر من تفسيره فاراد ان يدفع هذا التوهم فق لا يعتبر فيهما الزمان
ويحتمل ان يريد بالحقيقي ما يقابل المجازي فان المصنف ذكر لكل من القدم والحدوث معنيين احدهما وهو المسمى بالزماني
حقيقة لغوية لان اهل اللغة لا يفهمون منهما الا هذا المعنى والثاني وهو المسمى بالذاتي مجاز لغوي لانه مصطلح اهل الكلام
والا لتسلسل يعني لو اعتبر الزمان في مفهوم الحدوث بان يق هو كون وجود الشيء مسبوقاً بعدمه في زمان وفي مفهوم القدم
بان يق هو كون وجود الشيء مستمراً في جميع الازمنة الماضية لزم التسلسل لان الزمان اما قديم او حادث لامتناع
الخلو منهما وعلى التقديرين يلزم ان يكون للزمان زمان آخر ويتسلسل ولا يلزم التسلسل من اعتبار الزمان في مفهوم
القدم والحدوث الاضافيين لانه لا يمتنع الخلو منهما كما لا يخفى واعترض بان مفهوم القدم هو ان لا يكون وجود الشيء
مسبوقاً بعدمه في زمان وح جاز وصف الزمان بالقدم بهذا المعنى مع اعتبار الزمان فيه بلا تسلسل ورد بان الزمان
معتبر في مفهوم القدم مسلوباً لا مثبتاً والمراد ان اعتباره مثبتاً يستلزم التسلسل فلا اشكال والحدوث الذاتي
متحقق قد مر ان الحدوث الذاتي عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالغير ولا شك ان وجود الممكن مسبوق بوجود علته
فتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان وقال الحكماء في بيانه الممكن لذاته غير مقتض للوجود
ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم على ما بالغير لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك
يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته فيقدم ما بالذات
على ما بالغير فاذن وجود الممكن مسبوق بلا اقتضائه للوجود وهذا هو الحدوث الذاتي ورد بان غاية ما ذكروه
في اثباته ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب الغير دون العكس ولا يلزم منه تقدم الاول على الثاني
الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه وذلك انما يثبت اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سبباً موجباً
لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع ذاته سبب موجب لارتفاع حاله بحسب الغير لكن الاول ظاهر البطلان لان ارتفاع الذات
هو السبب لارتفاع حاله بحسب الذات دون العكس وان كان الاستلزام حاصلاً من الطرفين والقدم والحدوث اعتباران
عقليان اذ لو وجدا لكان الحدوث حادثاً والا لزم وجود الصفة قبل وجود موصوفها ولكان القدم قديماً والا
لزم حدوث القديم قديماً والا لزم حدوث القديم لان القدم صفة لازمة لذات القديم اذ لا يتصور ان ذات القديم
لم يكن متصفاً بالقدم ثم اتصف به واذا كانت الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم كان ملزومها كذلك قطعاً ثم ننقل
الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث حتى يتسلسل هذا في القدم والحدوث الزمانيين واما القدم والحدوث
الذاتيان فانه وان امكن اجراء هذا الدليل في الحدوث الذاتي بان يقال لو كان الحدوث الذاتي موجوداً لكان حادثاً
ذاتياً لانه مسبوق بموصوفه سبقاً ذاتياً وهكذا ننقل الكلام حتى يتسلسل لكن لا يمكن اجراؤه في القدم الذاتي لانه
لا يصح ان يق لو كان القدم الذاتي موجوداً لكان قديماً بالذات ويمكن ان يق مفهوم القدم الذاتي هو عدم المسبوقية
بالغير فالعدم جزء منه وكل ما يكون العدم جزءاً من مفهومه لا يكون موجوداً ولما استشعر ان للسائل ان يقول التسلسل
انما يلزم من اتصاف شيء بالقدم او الحدوث لا من كونهما موجودين فان لزوم التسلسل بحاله وان كانا اعتباريين
بيان ذلك انه لو اتصف شيء بالقدم لكان اتصافه به ايضاً قديماً اي غير مسبوق بعدم الاتصاف والا لزم اما عدم

[illegible]

قوله والمراد ان اعتباره مثبتاً يستلزم التسلسل اقول
يعني ان تحقق القديم هاهنا بعبارة ذكرناها من ان
عدم ان يبقى عدم مستلزم حدوث الزمان ووقوعه
في زمان آخر كما انه لا يستلزم وتحقق عند العدم ذلك منه جلال

قوله فتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان اقول لم
يتعرض الحكماء لذلك لان معنى الحدوث عندهم هو المسبوقية بالعدم كما
هو المتعارف الا انهم جعلوا المسبوقية اعم من الذاتية والزمانية ولو فالوا
بذلك لغوياً المعنى المتعارف من الحدوث بالكلية فظنوا ان اطلاق
الحدوث عليه مجرد اصطلاح منه جلال

قوله لكن لا يمكن اجراؤه في القدم الذاتي يعني ان يقال لو وجد القدم الذاتي
لكان حادثاً ذاتياً لانه مسبوق بموصوفه فيلزم ان لا يكون موصوفه في مرتبة
وجود موصوفه فيكون الموصوف في تلك المرتبة حادثاً ذاتياً هف وانما
يتمسك في تحقيق الحدوث الذاتي فقادر على هذا دافع لا ينقذ منه جلال

الذات القديم او انفكاك صفة القدم عنه وكلاهما محال وكذلك نقول لو اتصف شيء بالحدوث لكان اتصافه

به ايضا حادثا والا لزم قدم الحادث ولا يجدي المناقشة بان القدم عبارة عن لا مسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه

كما ان الحدوث عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه واما مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف فليس ذلك

حدوثا كما ان لا مسبوقيته به ليس قدما والحاصل ان وجود الشيء في نفسه هو الذي ينقسم الى القديم والحادث لا وجود

الشيء لغيره فانه في الاصطلاح لا يسمى قديما ولا حادثا لان تسميته هذا المعنى بالقدم والحدوث بحسب الاصطلاح لا

دخل له في لزوم التسلسل اذ له ان يقول لو اتصف شيء بالقدم لزم عدم مسبوقية الاتصاف به بعدم الاتصاف وتصف

القديم بهذا المعنى اعني عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف ثم هذا الاتصاف الثاني يلزم ان لا يكون مسبوقا

بعدم الاتصاف وهكذا حتى يظهر التسلسل في عدم مسبوقية الاتصاف بعدمه سواء سمي قدما او لا وكذا الكلام في

الحدوث اجاب بانهما ينقطعان اي ينقطع سلسلتهما بانقطاع الاعتبار يعني لما كان تحققهما بحسب اعتبار العقل ترتيب

سلسلتهما اينما اعتبرها العقل لكن العقل لا يقوى على الاعتبارات الغير المتناهية فينقطع السلسلة بحسب انقطاع

الاعتبار ويصدق القضية المنفصلة الحقيقية منهما في الوجود فان قولنا الموجود اما ان يكون مسبوقا او لا

يكون دائر بين النفي والاثبات وكذا يصدق المنفصلة الحقيقية من الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الموجود

اذ كل موجود اما واجب بالذات او واجب بالغير على سبيل منع الجمع والخلو اما منع الجمع فلما مر من ان الواجب بالذات

لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو فلان كل موجود اما ان يكون واجبا بالذات او ممكنا بالذات والممكن لا بد ان

يجب وجوده من علته والا لم يوجد على ما سبق فيكون واجبا بالغير ويستحيل صدق الوجوب الذاتي على المركب

ولا يكون الذاتي جزء من غيره ولا يزيد وجوده عليه والا لكان ممكنا يعني ان للواجب بالذات لوازم ثلثة انتفاء

كل منها يستلزم امكانه الاول انه لا يكون مركبا لا من اجزاء متمايزة بحسب الخارج ولا من اجزاء متمايزة بحسب الذهن والا

احتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن

اقول فيه بحث لان الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره اذ الموجود في الخارج اما ان يحتاج في وجوده الخارجي

الى غيره وهو الممكن او لا وهو الواجب فلو فرض تركب الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في التحقق الذهني الى

جزئه الذهني وهو لا يستلزم امكانه قيل لو كان شيء مركبا في العقل ولم يكن مركبا في الخارج لزم ان يكون حكم العقل

بالتركيب جهلا ولا عبرة به وايضا لزم ان يكون للبسيط في الخارج صورتان متغايرتان تطابقان ذلك البسيط

وانه محال ضرورة فان مطابقة احدى المتغايرتين له ينافي مطابقة الاخرى له بديهة واجيب اما عن الاول فبان الكلام

في تصور الاجزاء ولا حكم فيه يعتبر مطابقته ولا مطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج ولا تمايز بين

واما عن الثاني فبانا لا نم استحالة ان يكون للبسيط صورتان كما ذكر وانما جزمك بكونه محالا من بديهة وهمك

لالفك بالصور الخيالية كالمنقوشة على الجدار والمتخائل في المرآت فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل

مطابقتهما لامر واحد بسيط فلذلك يتسارع وهمك الى ان الحال في الاجزاء العقلية ايضا كذلك ولو علمت ان هذه

صور عقلية مخالفة للصور الخيالية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وشروط

مختلفة تقتضيهما من مشاهدة جزئيات اقل او اكثر والتنبه لمشاركات ومباينات بحسبها لم تستبعد ان

ان تعقل النفس صورة مطلقة الحيض مخصوصة واخرى السابقة وهى نوعه واخرى تطابقه وهى جنسه لا يقال ان
واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء فى ماهية ذلك الشئ لان كل ماهية لماسواه مقتضية لامكان الوجود
بناء على برهان التوحيد فلو شارك غيره فى ماهية ذلك الشئ لكان ممكنا واذا لم يكن مشاركا لغيره فى ماهية
من الماهيات لم يحتج الى ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتى فلم يكن مركبا فى العقل لانا نقول يجوز ان يكون له جنس
محض فى نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة بحسب العقل وبرهان التوحيد لا ينافى ذلك وايضا لم لا يجوز
ان يكون مركبا من امرين معا وبين الثانى ان الواجب لا يكون جزء من غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شئ
اخر ينضم اليه حقيقة واحدة وحدة حقيقية بحيث يكون المجموع شخصا واحدا وذلك لان احدهما ان لم يكن
حالا فى الاخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة وهذا ضرورى وان كان احدهما حالا فى الاخر فلا
يخ اما ان يكون الواجب حالا فى الاخر او بالعكس والاول مح لان الواجب مستغن عن غيره والمستغنى عن غيره
لا يمكن حلوله فى غيره والثانى ايضا مح لانه لو كان المحل هو الواجب هو مستغن عن الحال يكون الواجب هو الموضوع
والامر الاخر هو العرض فلا يحصل منهما حقيقة واحدة محصلة بل غايته ان يحصل منهما حقيقة اعتبارية
واعترض عليه بان كون الحال عرضا والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء الحال حالا فى الواجب وحده واما
اذا كان الواجب مع غيره جزء ماديا وحل فيهما الجزء الصورى فلا يلزم ما ذكر كما فى العناصر المجتمعة التى تحلها الصور
المنوعة للمواليد الثلث ودعوى الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة الثالث ان الواجب لا يزيد
وجوده عليه والا لكان الوجود صفة له لانه ان لم يقم الوجود به لم يكن موجودا وان قام به يكون صفة له والصفة
تفتقر الى موصوفها الذى هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن فله مؤثر والمؤثر فيه لا يكون حقيقة الواجب
والا تقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها بالوجود فاما بهذا الوجود فيتقدم الشئ على نفسه
واما بغير هذا الوجود فيكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام فى هذا الوجود كالكلام فى الاول فيلزم التسلسل
وان كان المؤثر غير ذات الواجب لزم امكان الواجب ضرورة افتقاره فى وجوده الى غيره واجيب بانه ان اراد ان الوجود
يقوم بذات الواجب قياما خارجيا كقيام الاعراض بموضوعاتها فلا نم قوله ان لم يقم به الوجود لم يكن موجودا وان اراد
بالقيام مجرد اتصاف الذات به فلا نم قوله والمفتقر الى الغير ممكن انما ذلك اذا كان المفتقر ما له عين خارجية
والوجود من المعقولات الثانية كما تقدم وسيأتى ايضا لا يقال ذلك هو الوجود المطلق كلامنا فى وجوده الخاص
لانا نقول لا بد من دليل على ان هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق وحصته ثم على انه ليس من المعقولات
الثانية فان قيل مدعاه ان وجوده ليس بصفة موجودة زائدة على ذاته فيتم كلامه قلنا لا يلزم من ذلك انه
وجودا خارجيا هو عين ذاته مع انه مقصود الاصلى لجواز ان يكون صدق ذلك المدعى بانتفاء الوجود عينا
لا بتحققه مع عدم زيادته وايضا فافتقار الوجود الى الماهية التى يقوم بها يحقق وجوبه ولا يقتضى امكانه كيف لا
ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التى قام بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات فان
الوجوب قد يوصف به الماهية وقد يوصف به الوجود فاذا وصفنا به الماهية كان معناه انها لذاتها تقتضى الوجود
واذا وصفنا به الوجود كان معناه انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها واعلم ان هذا الوجه هو معتمد

حكماء

الحكماء في اثبات هذا المطلب وقد يلخص بحيث يندفع عنه هذه الاجوبة بان يق اذا كان وجوده تع زايدا على ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها واتصاف الشيء بالوجود لا بد له من علة بها يصير متصفا بالوجود ويساق الكلام الى اخر الدليل ولقوة هذا الدليل وضعف الاجوبة على ما سيجيء مال بعض متاخري المتكلمين منهم المصنف الى مذهبهم اقول يمكن ان يجاب بان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق تحقيقه فاتصاف شيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به لم يكن بد هناك من علة يجعل ذلك الشيء متصفا بهذا الامر فان الثوب لما جاز ان يتصف بالبياض وجاز ان لا يتصف به احتاج الى علة يجعله ابيض وكذا زيد لما جاز ان يتصف بالوجود وجاز ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة يجعله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف شيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف بها لم يكن هناك حاجة الى علة يجعلها متصفة بها واذا تمهد هذا فنقول ان ذات الواجب تع لما وجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن علة هناك بها يصير متصفا بالوجود فان شان العلة ان يرجح احد الطرفين المتساويين على الاخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فاي حاجة الى العلة وترجيحها وما يق من ان الواجب يقتضي ذاته وجوده فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتاثيرا ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب تع لا يكون آثارا له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات وعورض بوجوه الاول ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم الثاني ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب والممكن على ما سلف فهو من حيث هو اما ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا هذا ولا ذاك والاول يقتضي العروض في الواجب والثاني يقتضي التجرد في الممكن والثالث يقتضي ان يكون كل من العروض واللاعروض لعلة فتجرد الواجب لعلة فيفتقر الواجب اليها فيكون ممكنا هف واجيب بان المحتاج الى العلة هو العروض واما اللاعروض فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم سبب العروض واورد عليه بانه يحتاج الواجب الى علة عدم العروض وهو غيره فيلزم افتقار الواجب الى غيره هف او يحتاج الواجب الى عدم نفسه لان علة عروض الوجود للواجب هو الواجب نفسه لا غيره الثالث ان الواجب مبدأ للممكنات كلها فان كان هو الوجود وحده لزم ان يكون كل وجود مبدأ لجميع الممكنات وهو يح لاستلزامه ان يكون وجود زيد مثلا علة لنفسه ولعلله ايض وان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدئية ومعلوم ان كون الشيء مبدأ لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدئية الرابع ان الواجب مشارك للممكنات في الوجود ومخالفها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون وجوده مغايرا لحقيقته الخامس ان الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح ان يكون جزءا للواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرطه الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون الكون فهو ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون فاما

ان يكون الكون داخلا فيه فهو مح ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا عنه وهو غلط لان معناه زيادة الوجود على ما

هو حقيقة الواجب والجواب عن هذه الوجوه كلها انه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب وانما النزاع

في ان ذات الواجب هل هو وجود خاص من افراد الوجود المطلق ام لا وما ذكر من الوجوه انما يدل على زيادة الوجود

المطلق لا على ان ذات الواجب ليس وجودا خاصا فانا نقول الوجود الخاص هو الذي ندعيه انه عين ذات الواجب والوجود

المعلوم هو الوجود المطلق المقول بالتشكيك اما الوجود الخاص به فلا اي ليس بمعلوم كما ان ذاته ليس بمعلوم

ايضا فلا دلالة للوجه الاول من تلك الوجوه الا على ان الوجود المطلق ليس عين حقيقة الواجب وكذا نقول الوجود

المطلق لا يقتضي العروض ولا اللاعروض وانما المقتضي لعدم العروض هو الوجود الخاص الذي هو عين حقيقة الواجب

فلا يلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره وانما يلزم ذلك ان لو كان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق وكذا نقول

مبدء الممكنات هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك وانما يلزم ذلك ان

لو كان المبدء مطلق الوجود وكذا نقول ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو

المتنازع فيه وكذا نقول ذات الباري نفس الكون الخاص المخالف لساير الاكوان ولا يلزم تعدد الواجب وانما يلزم ذلك

ان لو كان نفس الكون المطلق والمصنف اجاب عن الوجه الاول واكتفى به لقياس عليه البواقي السادس ان الوجود طبيعة

نوعية لما بينا من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية لا يختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها

ما يجب للاخر وعلى هذا ينبني كثيرا من القواعد كما سيأتي فالوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك

في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان تجرد الواجب لغيره ولزم افتقاره الى الغير والجواب ان صدق الوجود

على افراده صدق عرضي وليس هو طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده على ما سلف ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك

لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة لا يقال لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية هي تمام حقيقة

الوجودات لزم التباين الكلي بين الوجودات ضرورة انها لا تشترك في ذاتي اصلا لامتناع تركب وجود الواجب

واللازم بط لما ثبت من اشتراك الوجود معنى لانا نقول ان اريد بالتباين عدم صدق بعضها على بعض فلا نم

وما ثبت من اشتراك الكل في مفهوم الوجود لا يقتضي تصادقها وان اريد عدم التشارك في شيء اصلا فلا نم

لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك في تمام الحقيقة او بعض الذاتيات لا ينفي الاشتراك في عارض هو مفهوم الكون

فجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه فان النور يصدق على نور الشمس وغيره مع انه يقتضي ابصار الاعشى

بخلاف ساير الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة الحقيقة بحيث يقتضي وجود الواجب التجرد ويمتنع

عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدقا عرضيا السابع

ان الوجوب الذاتي اضافة تقتضي في الواجب طرفين احدهما المهية والاخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء المهية

للوجود فيكون وجوده زايدا على ماهيته والجواب عنه قد مر مستقصى واعترض على دليل الحكماء بان العلة

متقدمة على معلولها اما هذا التقدم بالوجود فمم لم لا يجوز ان يكون المؤثر في الوجود هو المهية من حيث

هي هي فيتقدم ذاتا لا وجودا كتقدم الجزء الاخير من المركب بالنسبة اليه وايضا لو تم دليلكم هذا لزم ان لا يكون

مهية الممكن قابلة لوجودها والا لتقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها الى آخر ما ذكرتم

بعينه

بعينه وردّه المصنف بان الكلام فيما يكون مؤثرا في الوجود وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود وتاثير

المهية من حيث هي في الوجود غير معقول فان العقل ما لم يلحظ كون الشئ موجودا امتنع ان يلحظ كونه مبدءا للوجود

مفيدا له والنقض بالقابل ظاهر البطلان فان قابل الوجود مستفيد له فلا بد ان يلحظه العقل خاليا عن الوجود

اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف معطي

الوجود قيل لا نم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة ههنا سوى ان تلك المهية

تقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف

المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدءا لوجود الغير واجيب بان التاثير و

الايجاد متفرع على وجود المؤثر الموجد فان مرتبة الايجاد فوق مرتبة الوجود قطعا فلا يعقل تاثير المهية بلا اعتبار

وجودها لا في وجود نفسها ولا في وجود غيرها هذا واجاب المصنف عن النقض في شرحه للاشارات بان كلام الناقض

مبني على تصوره ان للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون المهية

هو وجودها والمهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي

كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم

اعتبار الشئ ليس باعتبار العدم فاذن اتصاف المهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان المهية ليس لها

وجود منفرد لعارضه المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل المهية اذا كانت فكونها

هو وجودها والحاصل ان المهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون

فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط الى هنا كلامه اقول فيه نظر لان الاتصاف اذا كان امرا

عقليا يكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا ان المهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة

خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فاين الفرق ووجّه صاحب المحاكمات

بان حاصل الجواب انه ان اريد بقوله المهية قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نم انها ليست متقدمة

بل هي متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان المهية تتحقق في العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد انها

قابلة للوجود في الخارج فلا نم ذلك وانما تكون قابلة في الخارج لو كان للمهية وجود منفرد وللوجود وجود

منفرد كما في اتصاف الجسم بالبياض وهو مم وقال هذا غاية توجيه هذا الكلام في هذا المقام اقول هو غير موجه

بعد اما اولا فلانه يكون قوله ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط لغوا

محضا لا مدخل له في الجواب واما ثانيا فلان للناقض ان يقول لما كان قابلية المهية للوجود واتصافها

به بحسب العقل وكفى لذلك في تقدم العلة القابلية تقدمها بالوجود العقلي فليكن فاعليتها للوجود ايضا

بحسب العقل فليكف في تقدم العلة الفاعلية ايضا تقدمها بالوجود العقلي من غير ان يكون لها تقدم بحسب

الوجود الخارجي كما ان ماهية الاربعة علة فاعلية لزوجيتها ولا تقدم لها بحسب الوجود الخارجي فان فرق في

ذلك بين الوجود وسائر الصفات كان ذلك رجوعا الى الجواب الاول لانّا كلامنا في ماهية واجب الوجود

فنقول لو كانت ماهية الواجب علة فاعلية لوجودها الخارجي لزم ان يكون الوجود العقلي للمهية

الواجب متقدمًا على وجودها الخارجي فيلزم ان يكون عاقل قبل واجب الوجود وهو مح لانا نقول معنى تقدم العلة على
معلولها بالوجود العقلي ان يكون الوجود العقلي للعلة متقدمًا على الوجود العقلي لمعلولها وانما يلزم من هذا
ان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على الوجود العقلي لوجودها الخارجي لا ان يتقدم الوجود العقلي لمهية
الواجب على وجودها الخارجي حتى يلزم ان يكون قبل وجود الواجب عاقل بل اللازم ان يكون قبل الوجود العقلي لوجود
الواجب عاقل ولا فساد فيه هذا وقد استدل بوجوه اخر منها انه لو زاد وجود الواجب على ماهيته لزم كون الشيء الواحد
قابلا لشيء وفاعلا له لان ذات الواجب يكون قابلا للوجود لكونه معروضا له وفاعلا له لاستحالة ان يكون غير
الواجب فاعلا لوجوده والتالي بط لما سيجيء من بيان استحالته واجيب بانا لا نم استحالة كون الشيء قابلا وفاعلا
وسيجيء الكلام على دليلها ومنها انه لو زاد وجود الواجب لاحتاج الى المهية احتياج العارض الى المعروض فكان ممكنا
ضرورة احتياجه الى الغير فكان جائز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هف والجواب ظاهر من انه لا يلزم من
احتياج الوجود الى الذات امكانه ومنها انه لو كان للواجب مهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه
ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج المهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه
الى المهية فان قيل الوجود الخاص ايضا محتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون تحقق العام
قلنا تحقق الخاص بعينه تحقق العام وليس هناك تحققان احدهما للخاص والاخر للعام حتى يحتاج احدهما الى الاخر
اقول يمنع احتياج المهية في تحققها الى الوجود فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق على ما مر غير مرة ومنها انه
لا يجوز ان يكون ذات الواجب تع غير الوجود لان كل مفهوم غير الوجود فهو محتاج في التحقق الى الوجود وكل ما هو محتاج
في تحققه الى الغير ممكن اقول هذا الوجه تلخيص واختصار للوجه السابق كما ان ما قيل كل مفهوم مغاير للوجود كا
لانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ
العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر
محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في
كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة
للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير
لذاته اطناب وتطويل لهذا الوجه ومدار الجميع على توهم ان الوجود امر به يكون الشيء موجودا ويصير متحققا وليس كذلك
فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق كما مر مرارا فان الوجود والتحقق وكون الشيء موجودا وكون الشيء متحققا
عبارات والمعنى واحد وايضا لو تم ما ذكروه لدل على ان كثيرا من السلوب والاضافات عين ذات الواجب مع تباينها
وعدم امكان حمل بعضها على بعض مواطاة فانا نقول كل مفهوم مغاير للتجرد فهو في كونه مجردا محتاج الى التجرد فلو كان
ذات الواجب غير مفهوم التجرد لاحتاج في كونه مجردا الى غيره هف فيلزم ان يكون ذات الواجب عين التجرد وفساده
اظهر من ان يخفى لان التجرد عبارة عن عدم العروض فان كانت الاضافة والمضاف اليه كلاهما خارجين عن مفهومه
لزم كون ذات الباري تع نفس العدم والا لزم تركبه مع لزوم كونه متقدما على التقديرين ولو امكن التفصي عن هذا
بان ذات الباري تجرد خاص نسبته الى مفهوم التجرد المطلق كنسبة الوجود الخاص الى مفهوم الوجود المطلق وما ذكر من

من المفاسد انما يلزم على تقدير كون ذات الباري تعالى عين مفهوم التجرد المطلق لا على تقدير كونه تجردا خاصا معروضا
للتجرد المطلق فلا مخلص عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من الوجود والتجرد المستلزم لكون الوجود عين التجرد مع انهما
متباينان لا يمكن حمل احدهما على الآخر مواطاة وبمثل هذا تبين لزوم كون ذات الواجب عين الوجوب وعين الايجاد
الى غير ذلك من السلوب والاضافات تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فان نوقش بان المحال هو ان يحتاج الواجب
في وجوده الى غيره لا ان يحتاج الواجب في تجرده او ايجاده او غير ذلك من السلوب والاضافات الى غيره فانه ليس بمحال قلنا
لا يمكن ان يحتاج الواجب في وجوبه الى غيره والا لم يكن واجبا لذاته وهذا يكفينا في النقض ولزوم الخلف والوجود
الخارجي من المحمولات العقلية اما انه من المحمولات فذلك لامتناع استغنائه عن المحل واما انه من المحمولات العقلية
فذلك لامتناع حصوله فيه اي في المحل حصولا خارجيا لما سبق من ان ذلك يقتضي كون المهية موجودة قبل قيامه
الوجود بها وهو من المعقولات الثانية لانه ليس بموجود في الخارج والا لكان له وجود آخر موجود في الخارج ايضا
وتسلسلت الموجودات الخارجية وعارض للماهية عند وجودها في العقل كما سبق تحقيقه اقول هذا الكلام من
المصنف والحكماء القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته مما لا يكاد يصح فانهم لما قالوا بكون وجود الواجب قائما
بنفسه لم يصح منهم الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل ولما قالوا بكونه موجودا في الخارج لم يصح منهم الحكم بان الوجود
من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب موجودا بوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان
موجودا لكان له وجود آخر لا يقال هذا الكلام في مفهوم الوجود المطلق لا في الوجود الخاص الذي هو فرد من افراده وهو
القائم بنفسه الموجود في الخارج لا مفهوم الوجود المطلق فيسقط عنهم ما عدا عدم صحة الاحتجاج لانا نقول اذا حكم
على مفهوم كلي بانه موجود في الخارج او ليس بموجود في الخارج او حكم بانه مستغن عن المحل او ليس بمستغن كان ذلك حكما
على ما صدق عليه من الافراد والا فلا اشتباه في انه لا شيء من المفهومات الكلية بموجود في الخارج اذ لا وجود في الخارج
الا للاشخاص فلا وجه لتخصيص هذا الحكم بمفهوم الوجود ولا لاقامة الدليل على ذلك وايضا لما تحقق في الخارج
فرد من افراد الوجود المطلق اعني الوجود الواجبي كان للوجود المطلق ما يطابقه في الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق
من المعقولات الثانية فانه عبارة عما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه نعم هذا الكلام
صحيح من القائلين بكون الوجود زائدا على الماهيات كلها واجبة كانت او ممكنة فان الوجود قائم بها اذ لو لم يقم
بها لم يكن تلك الماهيات موجودة وليس ذلك القيام خارجيا والا لزم ان يكون المهية موجودة قبل اتصافها
بالوجود وليس الوجود موجودا في الخارج والا لكان له وجود آخر ولزم التسلسل وكان قيامه بالماهية قياما خارجيا
ولزم المحذور المذكور واما انه من المعقولات الثانية ففيه تامل وكذا في قوله وكذا العدم وجهاتهما اعني الوجوب
والامكان والامتناع من المعقولات الثانية لان عوارض المهية على ثلاثة اقسام فمنها ما يكون عروضه لنفس
المهية في نفس الامر ولا مدخل لخصوصية احد وجوديها الخارجي والذهني في عروضها كالزوجية بالنسبة الى الاربعة
ومنها ما يكون عروضها للمهية بحسب وجودها الخارجي كالاضائة والاحراق للنار ومنها ما يكون عروضها للمهية
بحسب وجودها الذهني وهذه تسمى معقولات ثانية لكونها في الدرجة الثانية من التعقل ومعروضاتها تسمى
معقولات اول والمهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية من هذا

القبيل فان هذه عوارض تعرض للمهيات عند وجودها فى العقل فان العقل اذا لاحظ مفهوما وقاسها الى امور اخر
حكم على تلك المفهومات المعقولة بانها تمام مهية تلك الامور او جزئها المشترك او المميز او لا هذا ولا ذاك بل
خارج عن ماهيتها او كلى يصدق على كثيرين او جزئى لا يصدق على كثيرين الى غير ذلك فان العقل يلاحظ اولا مفهوم
الحيوان مثلا ثم ينسبه الى زيد وعمرو وبكر مثلا ويحكم بان هذا المفهوم الموجود فى العقل كلى يصدق على كثيرين
وذاتى لتلك الافراد وجنس لها فالكلية والذاتية والجنسية امور عقلية عرضت لمعقول آخر هو مفهوم الحيوان الذى
من المعقولات الثانية اولى ولا كذلك الوجود الخارجى بالنسبة الى المهية فان الوجود فى الخارج انما يعرض المهية
من حيث هى على ما سبق بيانه لا للمهية الموجودة فى الذهن فان الموجود فى الخارج ليس هو المهية الموجودة فى الذهن
فليس الوجود مما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر حتى يكون من المعقولات الثانية ولعل منشأ هذا الاشتباه انهم
لما راوا ان اتصاف المهية بالوجود ليس اتصافا خارجيا كاتصاف الجسم بالبياض حكموا بان اتصافها به امر عقلى
وان المهية انما تكون قابلة للوجود عند وجودها فى العقل فقط كما وقع فى كلام المصنف على ما نقلناه من شرحه
للاشارات فيلزم من هذا ان يكون الموصوف بالوجود هو المهية المعقولة وان يكون الوجود من المعقولات الثانية
وليس كذلك فان اتصاف المهية بالوجود بحسب نفس الامر على ما سبق فى تلخيص دليل الحكماء والموصوف بالوجود هو
المهية من حيث هى لا الماهية الموجودة فى الذهن على ما سبق واذا تحققت ما تلوناه عليك انكشف لك حقيقة
الامر فى كون العدم والجهات الثلث اعنى الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية وللعقل ان يعتبر
النقيضين من المفردات كوجود شئ وعدمه او من القضايا مثل هذا موجود وهذا ليس بموجود او لا ترى ان له
ان يحكم بينهما بالتناقض اى بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان فى التحقق اما فى نفسهما ان كان النقيضان من القضايا
واما فى غيرهما بان يتصف المحل بهما كليهما او لا يتصف بشئ منهما اتصافا بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين
وظاهر ان الحكم على النقيضين بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان انما يتصور بعد تصورهما ضرورة توقف الحكم على تصور
المحكوم عليه ولا استحالة فيه فى تصور النقيضين اذ اجتماع صورتى النقيضين فى العقل ليس بجمع بين النقيضين
لان صورتى النقيضين ليستا بنقيضين حتى يمتنع الاجتماع بينهما والصورة العقلية لا يلزم ان تكون مساوية
للصورة العينية فى اللوازم بل ثبوت صورة احد النقيضين فى العقل ولا ثبوتها فى العقل متناقضان فلا يمكن
الاجتماع بينهما قيل القاعدة السالفة وهى ان للعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض شاملة لهذه
الصورة ايضا فاذا اعتبرهما العقل فقد اجتمعا فيه والعقل بسيط فقد اجتمعا فى محل واحد فليسا بمتقابلين هف
واجيب بان اعتبار العقل لهما عبارة عن اخذ صورتيهما فالاجتماع بين صورتى النقيضين لا بينهما فلا محذور
كما عرفت لا يقال ان العقل لا يحتاج فى الحكم بين الامور الذهنية الى انتزاع صورة منها بل يكفى هناك ملاحظة
العقل لما فيه منها فالمحذور لازم قطعا لانا نقول ما ذكر على تقدير صحته انما هو فى الصور الثابتة وليس لا
ثبوت الصورة فى العقل صورة ثابتة فى العقل فالعقل اذا حكم بالتناقض بين ثبوت صورة احد النقيضين
فى العقل ولا ثبوتها فيه احتاج الى انتزاع صورة من اللاثبوت فلا يلزم الا اجتماع صورة احد النقيضين مع عين
الاخر ولا استحالة فيه ايضا على ان ثبوت الصورة فى العقل ايضا ليس صورة حاصلة بل ينتزع منه ايضا

صورة

صورة فلا اجتماع الا بين صورتي النقيضين لا بين ثبوت الصورة في العقل امر حاصل فيه فلا يحتاج في ادراكه الى انتزاع صورة

منه كما لا يحتاج الى ذلك في ادراك الصورة الثابتة فيه لانا نقول هذا انما يصح في ثبوت الصورة دون لا ثبوتها

اقول هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين بالشبح والمثال كالمصنف وغيره ممن يقول بان الموجود في الذهن هو الصورة

المخالفة الذات الصورة في كثير من اللوازم وقد عرفت بطلان هذا المذهب والتحقيق ان اجتماع النقيضين المستحيل هو ان

يتصف امر واحد بكلا النقيضين ايضا فانما بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين او يتحقق في نفس الامر مفهوما النقيضين

ان كان من القضايا ولا يلزم من وجود شيء في العقل اتصاف العقل به على ما سبق تحقيقه ولا من فرض العقل اتصاف شيء بكلا

النقيضين او تحقق مفهومي كلا النقيضين في نفس الامر اتصافه بهما ولا تحققهما في نفس الامر حتى يلزم اجتماع النقيضين المستحيل

وكذا للعقل ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعي ثبوته فيكون هذا جمعا بين

وجوده وعدمه لكن هذا ليس باجتماع النقيضين المستحيل لان اتصاف العقل بالوجود وان كان بحسب نفس الامر لكن اتصافه

بالعدم بحسب فرض العقل ومحض اعتباره وعدم العدم اي وعدم المعدوم مطلقا وهو ما ليس له ثبوت بوجه

من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا بان يتمثل المعدوم المطلق في الذهن ويرفعه اي يلاحظه بعنوان المعدومية

وهو ثابت باعتبار اي المعدوم مطلقا لكونه متصورا بعنوان المعدومية ثابت في الذهن ومتصفا بالوجود

الذهني بحسب نفس الامر قسيم للثابت باعتبار اي بحسب فرض العقل ومحض اعتباره لان العقل فرضه معدوما مطلقا

ولاحظه بعنوان المعدومية وقد مر ان هذا ليس بجمع للنقيضين ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض هذا

هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على الشيء ايجابا كان او سلبا مشروط بتصوره بوجه ما اي بوجود المحكوم

عليه في الذهن وهي انه لو صح ذلك لصدق قولنا كل ما هو معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه ضرورة امتناع تحقق

المشروط بدون تحقق الشرط واللازم باطل لاستلزامه التناقض لان موضوع هذه القضية وهو المعدوم مطلقا قد حكم عليه

بامتناع الحكم مطلقا فهو موصوف بامتناع الحكم عليه وبصحة الحكم عليه ايضا وهذا جمع للنقيضين وحاصل الجواب ان المعدوم

المطلق ثابت باعتبار وغير ثابت باعتبار على ما مر وصحة الحكم عليه باعتبار انه ثابت متصور وامتناع الحكم عليه باعتبار

انه غير ثابت ولا تناقض مع اختلاف الجهة والاعتبار وفي بعض النسخ بدل قوله ويصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا

تناقض قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت فلا تناقض يعني ان المعدوم المطلق يتصف بامتناع الحكم عليه

من حيث انه ليس بثابت واتصافه بصحة الحكم عليه ليس من تلك الحيثية بل من حيث هو ثابت والا لزم التناقض لاتحاد

الجهة فمؤدى العبارتين واحد ولهذا اي لان للعقل ان يتصور جميع الاشياء يقسم العقل الموجود الى ثابت في الذهن و

غير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز مع ان ذلك يقتضي تصور ما ليس بثابت في الذهن ضرورة ان تقسيم مفهوم الى الاقسام

بعد تصور الاقسام والحكم على امرين بانهما متمايزان بدون تصور ما حكم عليهما غير متصور وتصور ما ليس

بثابت في الذهن وان اقتضى ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا فيه لكن لا محذور فيه لما عرفت من ان

ذلك ليس باجتماع النقيضين وفي بعض النسخ بدل قوله ولهذا يقسم الموجود قوله ولهذا انقسم الموجود

وح يجب ان يحمل الموجود على الموجود في الذهن ليستقيم الكلام ولما كان للقائل ان يقول الحكم بامتياز احد

الشيئين عن الاخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية في العقل مغايرة لهوية الاخر فلو حكم

العقل بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت لا يستلزم ذلك ان يكون لما ليس بثابت في العقل هوية عقلية ورد

ثم اجاب عن ذلك بقوله وهو اي الحكم بامتياز احد الشيئين عن الآخر لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين فان للعقل

ان يحكم بالامتياز بين ما لا هوية له في العقل وما له هوية عقلية وليس لما لا هوية له هوية ولو سلم ذلك وفرض كون اي لما

ليس بثابت في الذهن هوية عقلية لكان حكمها حكم الثابت يعني قد عرفت ان امرا يمكن ان يكون ثابتا باعتبار

وغير ثابت باعتبار آخر كذلك يمكن ان يكون لامر ما هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار آخر ولا محذور في ذلك

واذا حكم الذهن على الامور الخارجية اي الموجودات الخارجية بمثلها من الموجودات الخارجية كقولنا هذا الجسم ابيض

وجب التطابق بين الحكم والخارج في صحته يعني اذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج يتحقق هناك نسبة خارجية

بينهما فاذا كان الحكم صحيحا كانت النسبة الحكمية مطابقة لتلك النسبة الخارجية وهذا هو المعنى بمطابقة الحكم

للخارج والمراد بكون النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها والا اي وان لم يحكم بالموجودات

الخارجية على مثلها فلا يعني لا يجب في صحة الحكم مطابقته للخارج اذا حكم بالامور العقلية على الامور العقلية كقولنا

الامكان اعتباري او على الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن او اعمى واما الحكم بالامور الخارجية على الامور العقلية

فذلك يمتنع صحته وصدقه ايجابا بالامتناع ان يكون الموجود الخارجي ثابتا لما هو امر عقلي لا ثبوت له في الخارج اقول

المراد بالحكم في هذا المبحث هو الحكم الايجابي على ما هو المتبادر والا فكون النسبة السلبية خارجية لا يتوقف على

كون طرفيها موجودين في الخارج فان الامور الخارجية مسلوبة عن الامور العقلية في الخارج فيتحقق هناك نسبة

سلبية خارجية فاذا حكم بالامور الخارجية على الامور العقلية يجب في صحته التطابق بين النسبة الحكمية وبين تلك النسبة

الخارجية كما كان يجب في ذلك اذا كان الطرفان موجودين في الخارج واشار بقوله لا يجب الى ان الحكم الصحيح فيما لا يكون

موجودين في الخارج قد يكون مطابقا للخارج كما في قولك زيد اعمى فان الحالة المسماة بالعمى لا يتصف بها زيد الا في الخارج

فقط وهذا ما يقال من ان الموجودات الخارجية قد تتصف في الخارج بالامور العدمية وان انتفاء مبدأ المحمول في الخارج لا

يستلزم انتفاء الحمل الخارجي وان صدق شيء على الآخر ايجابا بحسب الخارج يتوقف على وجود الآخر فيه فان ما لا وجود

في الخارج لا ينتسب اليه في الخارج شيء اصلا ولا يتوقف على وجود ذلك الشيء قطعا وقد لا يكون مطابقا للخارج كما

في قولنا الانسان ممكن فان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج وكما في قولنا الامكان

اعتباري ولا يتصور في هاتين الصورتين مطابقة الحكم للخارج اذ ليس للموضوع وجود في الخارج فلا يمكن ان ينسب اليه

شيء في الخارج واذا تقرر ان ما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون صحيحا ولا يكون مطابقا للخارج علم ان

مطابقته للخارج وعدم مطابقته له لا يكون معيارا لصحته وفساده فلا بد من امر آخر يعلم به صحة الحكم وفساده فلذلك

قال ويكون صحيحا باعتبار مطابقته لما في نفس الامر يعني معيار صحة الحكم وفساده فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج

مطابقته لما في نفس الامر وعدم مطابقته له والمراد بنفس الامر ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا

اي في حد ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر الشان والشيء وبالنفس

الذات لا مطابقته لما في الاذهان لامكان تصور الكواذب فان الاذهان قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة

للواقع فلو كان صحة الحكم بمطابقته لما في الاذهان لزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما في

اذهان الفلاسفة وهو بط قطعًا وايضا قد يختلف الاحكام فی الاذهان فان الحكماء يعتقدون قدم العالم و
المتكلمون حدوثه فبايهما نعتبر المطابقة اقول ههنا اشكال قوی قد اشرنا اليه فيما سلف وهو ان ما فی نفس الامر
يجب ان يكون مغايرا لما فی الاذهان من النسب الحكمية لان ما فی الاذهان من النسب الحكمية يعتبر مطابقته لما فی نفس الامر
ليعلم صحته وبطلانه والمطابق يجب ان يكون مغايرا للمطابق وايض فانهم قالوا موافقا لما ذكره المص ان المعتبر فی
صحة الحكم مطابقته لما فی نفس الامر لا لما فی الاذهان من النسب الحكمية وهذا تصريح منهم بمغايرتهما ومعلوم ان ما لا
يكون فی الاذهان يكون فی الخارج لعدم الواسطة وايضًا فالمراد بالخارج خارج الذهن فاذا لم يكن فی الذهن يكون فی
خارج الذهن لا محالة فما معنی قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين فی الخارج يكون صحته بمطابقته لما فی نفس الامر
لا لما فی الخارج ولا لما فی الاذهان قيل المراد بما فی نفس الامر ما هو فی العقل الفعال وهو غير الخارج لان المراد بالخارج
ما هو خارج عن القوی الادراكية وما فی اذهاننا من الاحكام ان كانت مطابقة لما فی العقل الفعال كانت صادقة
مطابقة لما فی نفس الامر والا لكانت كاذبة وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا نعيده على ان هذه العبارة لا دلالة لها
على هذا المعنی الا على وجه بعيد جدا وهو ان يجعل الامر ههنا فی مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات واعترض بان
ما ذكروه من ارتسام صور المعقولات فی جوهر مجرد هو خزانة للنفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين حالتی
الذهول والنسيان جار فی الاحكام الكاذبة فيجب ارتسامها فيه ايضا وح فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا
فی نفس الامر لكانت تلك الكواذب صادقة فی نفس الامر اقول يمكن الجواب عنه بان نفس الامر هو العقل الفعال لا
كل جوهر مجرد وما هو خزانة للنفس جوهر مجرد آخر غير العقل الفعال واعترض ايض بانه يتعذر ح وصف الاحكام
الثابتة فی العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر وكذا وصف العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب
لامتناع مطابقة الشیء لما لا يتحقق له معه وكذا وصف العلم بالجزئيات مثل هذا الخسوف وقيام زيد فی هذا
الوقت لامتناع ارتسامها فی العقل واجيب عن الاول بان صحة الحكم الذی فی العقل الفعال لا يكون لكونه مطابقا
لما فی نفس الامر بل لكونه عينه وعن الثانی بعد تسليم امتناع مطابقة الشیء لما هو متاخر عنه بالذات بان اعتبار
المطابقة انما يكون فی العلم الذی هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب وعن الثالث بان ارتسام الجزئی فی العقل
على الوجه الكلی كاف فی المطابقة هذا وقد قيل كما ان قوله وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض
متعلق بمباحث الوجود والعدم على معنی ان للعقل ان يتصورهما ويحكم بينهما بالتناقض كما فی ساير المتناقضات
كذلك قوله واذا حكم الذهن متعلق بقوله ويحكم بينهما بالتمايز كانه قيل الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان كاذبا
فلا عبرة به وان طابقه كان كل من المتمايزين ذا هوية ثابتة فی الخارج فيكون ما ليس بثابت فی الخارج ثابتا
فيه هف فاجاب بان صحة الاحكام وصدقها قد يكون بمطابقة الخارج وقد يكون بمطابقة نفس الامر دون الخارج
اقول فيه نظر اما اولا فلان حكم العقل على امرين بانهما متمايزان يستدعی تصورهما سواء كان ذلك الحكم من العقل
صادقا او كاذبا لان الحكم على الشیء وان كان كاذبا يستدعی تصور المحكوم عليه فلا وجه لقوله الحكم بالتمايز ان
لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح فی مقصوده واما ثانيا فلانه يعلل
بان انه يجوز ان يكون امر ما ذا هوية باعتبار ولا هوية باعتبار كما انه يجوز ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت

باعتبار الاسبق لهذا السؤال وجه وورود واما ثانيا فلان المتمايزين هما الثابت فی الذهن وغیر الثابت فيه فاللازم
من مطابقة الحكم بالتمايز للخارج ان يكون كل من المتمايزين ثابتا فی الخارج فيلزم ان يكون ما ليس بثابت فی الذهن
ثابتا فی الخارج ولا محذور فيه لا ان يكون ما ليس بثابت فی الخارج ثابتا فيه وانما يلزم ذلك ان لو كان احد المتمايزين
هو ما ليس بثابت فی الخارج وهو ممنوع فبطل قوله فيكون ما ليس بثابت فی الخارج ثابتا فيه ثم الوجود والعدم قد يحملان
وقد يرتبط بهما المحمول قد سبق منه اشارة الى هذا المعنى فی بيان المواد اعنی الوجوب والامكان والامتناع الا
انه ذكره ههنا ليبتنی عليه بيان ما يستدعيه الحمل من الاتحاد باعتبار والتغاير باعتبار ثم يتعرض لدفع الاشكال
الذی يتجه على الحمل مطلقا وعلى حمل الوجود والعدم خاصة والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد
يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والحمل الايجابی يستدعی
اتحاد الطرفين ای الموضوع والمحمول من وجه والا لكان الحمل الايجابی بالمواطاة حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما
من وجه آخر والا لكان حملا للشیء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقی ومعنى الحمل ان المتغايرين
مفهوما متحدان ذاتا قيل يرد عليه ان الامور المتغايرة فی المفهوم اذا تغايرت فی الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها
على بعض بالمواطاة كما تشهد به البديهة وهو مردود بان الامور المتغايرة فی الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات
ای ما صدقت هی عليه وقد يفسر الحمل باتحاد المفهومين المتغايرين ذهنا بحسب الوجود تحقيقا او تقديرا ويرد عليه حمل العدميات
على الموجودات الخارجية اذ لا اتحاد هناك فی الوجود بل رب موجبة لا وجود لطرفيها فی الخارج كقولنا العنقاء معدوم
وشريك الباری ممتنع والوجوب ثبوتی والامكان اعتباری والجنس مقوم للنوع والنوع كلی والفصل علة للجنس الى غير
ذلك فانها وان منع ايجاب بعضها فلا كلام فی البعض وان اريد بالوجود اعم من الذهنی والخارجی ليتناول امثال هذه
القضايا لم يستقم لانه لا يتصور التغاير فی المفهوم مع الاتحاد فی الوجود الذهنی اذ لا معنى للموجود فی الذهن الا الحاصل
فيه وهو معنى المفهوم وقد يفسر الحمل بانه اتصاف الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الاجزاء على الماهيات المركبة منها
وجهة الاتحاد قد تكون احدهما وقد تكون ثالثا يعنی قد يكون مفهوم الموضوع تمام حقيقة ما صدق عليه فح يكون
جهة الاتحاد اعنی الذات متحدا مع مفهوم الموضوع حقيقة وهذا ما يقال ان العنوان قد يكون عين الذات كقولنا
الانسان كاتب وقد يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فح يكون جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول متحدا حقيقة
كقولنا الكاتب انسان وقد لا يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فلا يتحد جهة الاتحاد
مع واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير لا يستدعی قيام احدهما بالآخر ولا اعتبار عدم القائم فی القيام لو استدعاها
هذا جواب شك يورده على الحمل الايجابی مطلقا تقريره ان يقال ان طرفی الحكم لما وجب ان يكونا متغايرين وجب ان يكون
احدهما قائما بالآخر اذ مع التغاير لو لم يقم احدهما بالآخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الآخر
ففی قولنا كل رومی ابيض لو لم يكن البياض قائما بالرومی لم يكن بين البياض والرومی مناسبة كما ليس بين السواد
وبينه مناسبة فلم يكن حمل البياض على الرومی اولى من حمل السواد عليه هف واذا كان احد الطرفين قائما بالطرف
الآخر فالطرف الآخر فی نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به والا اجتمع المثلان عند قيامه به وح يلزم قيام شیء
بما ليس متصفا به وذلك جمع للنقيضين وتقرير الجواب ان تغاير الطرفين لا يستدعی قيام احدهما بالآخر فان

قلنا

قولنا كل انسان ناطق حمل صحيح بلا شبهة ولا يتصور قيام بين الكل والجزء قولك لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن بينهما
مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر قلنا م وانما يلزم ذلك لو لم يكونا مع التغاير متحدين بالذات ولو
سلم ان التغاير يستدعي قيام احدهما بالاخر فلانم انه يستدعي اعتبار عدم القائم في القيام ليلزم اتصاف شيء بما
ليس متصفا به قولك فالطرف الاخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به قلنا مسلم ولكن معناه ان القائم ليس
ماخوذا معتبرا مع ما قام به ولا يلزم من عدم اعتبار القائم مع ما قام به اعتبار عدم القائم معه للفرق الظاهر بين
عدم الاعتبار واعتبار العدم قيل بيانه هذا موقوف على مقدمات تشتمل على الحمل الايجابي فيلزم بيان امتناع الحمل
باثبات الحمل وذلك ابطال للشيء بنفسه اقول فيه نظر لان لنا ان نقول لو لم يكن الحمل صحيحا ثبت ما ادعيته من غير
حاجة الى بيان وان كان صحيحا كانت مقدماتي هذه صحيحة ولزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو
باطل قطعا واثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها هذا جواب شك يورد على حمل الوجود على
الماهية تقريره ان يقال اثبات الوجود للماهية يعني حمل الوجود عليها يقتضي ثبوت الوجود لها والا لم يكن الحمل
صحيحا والوجود لا يكون ثابتا للماهية المعدومة والا اجتمع النقيضان فيكون ثابتا للماهية الموجودة فاثبات
الوجود للماهية يستدعي وجود الماهية قبل وجودها وذلك محال لاقتضائه ان يكون الماهية موجودة بوجودين
او بوجود واحد مرتين وتقرير الجواب ان اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجود الماهية قبل وجودها قولك و
الوجود لا يكون ثابتا للماهية المعدومة قلنا مسلم قولك فيكون ثابتا للماهية الموجودة قلنا م فان الوجود كما
سبق تحقيقه ثابت للماهية من حيث هي لا للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة وسلبه عنها لا يقتضي تميزها
وثبوتها بل نفيها لا اثباتها نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط جواب شك يورد على سلب
الوجود عن الماهية تقريره ان يقال سلب الوجود عن ماهية لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية عما سواها من الماهيات والا
لم يتعين تلك الماهية من بين الماهيات بسلب الوجود عنها وكل ما هو متميز فهو ثابت موجود فالماهية ما لم تكن موجودة
لا يمكن سلب الوجود عنها فيكون حصول الوجود للماهية شرطا لسلب الوجود عنها وهو جمع للنقيضين وتقرير الجواب
انه ان اريد تميزها وثبوتها في الخارج فلانم ان سلب الوجود عن ماهية لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية عما سواها
بحسب الخارج بل يكفي تميزها في الذهن فسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها في الخارج بل يقتضي نفيها لان معنى سلب
الوجود عن الماهية نفي الماهية راسا لا اثبات نفيها على معنى ان هناك امرا متحققا هو الماهية وقد ثبت لها
الانتفاء وان اريد تميزها وثبوتها في الذهن فذلك مسلم لكنه ليس بشرط لسلب الوجود اي انتفائه وان كان
شرطا للحكم بسلب الوجود فلا محذور فان الوجود لم يسلب عن الماهية الموجودة في الذهن بشرط كونها موجودة
فيحتى يلزم اجتماع النقيضين بل انما يسلب عن الماهية من حيث هي غاية الامر انها لكونها محكوما عليها بالسلب
قد صارت موجودة في الذهن واللازم منه ان يتحقق هناك قضية موجبة مطلقة عامة وهي قولنا الماهية
موجودة او وقتية مطلقة وهي قولنا الماهية موجودة في زمان كونها محكوما عليها وهما لا يناقضان السالبة
المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن الماهية في الجملة واعلم ان ارتسام المفهومات في القوى العالية ان كان وجودا
ذهنيا لها لم يكن الحكم بسلب الوجود المطلق او الذهني عن ماهية من الماهيات مطابقا للواقع فلا يرد هذا الشك

فيهما يحتاج الى دفعه والحمل والوضع من المعقولات الثانية لانهما يعرضان للمعقولات الاولى من حيث هي في العقل

يقالان على افرادهما بالتشكيك فان حمل الصفة على الموصوف اولى بالجملية من حمل الموصوف عليها وكذا حمل الاعم

على الاخص اولى بالجملية من عكسه وكذا الحال في الوضع فان وضع الموصوف للصفة والاخص للاعم اولى بالوضعية

من عكسهما وليست الموصوفية ثبوتية والا لتسلسل قد ذكرنا ذلك في ضمن ضابطة نقلناها من صاحب التلويحات

فلا نعيده ثم الموجود قد يكون موجودا بالذات وهو ما يكون له وجود بنفسه سواء كان قائما بغيره كالسواد او لا كالجسم

وقد يكون موجودا بالعرض وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق هو عليه من الافراد يكون موجودا كا

للاانسان الصادق على الفرس والاعمى الصادق على زيد فان الفرس وزيدا موجودان بالذات واللاانسان و

الاعمى موجودان بالعرض بمعنى ان ما صدقا عليه موجود واما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي الشيء قد يكون

له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الاذهان ويقال للموجود في الاذهان انه موجود حقيقة وقد يكون له

وجود في العبارة وقد يكون له وجود في الكتابة ويقال لكل منهما انه موجود بالمجاز وذلك لان الموجود من زيد مثلا

في العبارة صوت موضوع بازائه وفي الكتابة نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد نعم اذا اضيف

الوجود الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في

الاعيان قيل ما سماه موجودا بالعرض لا وجود له في نفسه فيكون موجودا بالمجاز ايضا فلم عد الموجود في العبارة

او الكتابة مجازا دون الذي بالعرض لا يقال له وجود في الذهن دونهما لانا نقول كلها يوجد في الذهن ووجودها

الذهني ثابت لها بالذات لا بالعرض وليس ذلك وجودا في العبارة ولا في الكتابة بل هو وجود حقيقي ذاتي واجيب

بان مفهوم اللاانسان لما حمل مواطاة على موجود عيني كالفرس مثلا صار كانه هو فالوجود المنسوب الى الفرس اولا

وبالذات منسوب اليه ثانيا وبالعرض واما الموجود في العبارة او الكتابة فلا نعني به لفظ الفرس او نقشه

في الكتابة لانهما من الموجودات العينية المحسوسة بل نعني به ان ذات الفرس موجود في العبارة او الكتابة اما

في العبارة فباعتبار ان الدال عليها بغير واسطة او بواسطة واحدة موجود فيها واما في الكتابة فباعتبار ان

الدال عليها بواسطة او بواسطتين موجود فيها ولا شك ان جعل ذات الشيء موجودا باعتبار ان الدال عليها

بواسطة او بغير واسطة موجودا ابعد من جعل المحمول على الموجود باعتبار كونه محمولا عليه موجودا فسمي احدهما

موجودا بالعرض والاخر موجودا بالمجاز تنبيها على التفاوت بينهما والمعدوم لا يعاد اختلف في جواز اعادة

المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر المتكلمين الى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية

وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة الى امتناعها واختاره المصنف وهؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين

بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام الاجسام بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع

ويأولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى ويؤيده قصة ابرهيم واستدلوا بوجوه اشار الى الاول بقوله

لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود يعني لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود عليه

لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة فيمتنع الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح الحكم عليه والجواب

عنه من وجوه الاول المعارضة وهي ان يقال لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم

ليس له هوية ثابتة وسياق الكلام الى آخره لا يتى الحكم بصحة العود لكونه ايجابا يستدعي وجود الموضوع فلا يصح الحكم
الايجابي على المعدوم بصحة العود بخلاف الحكم بامتناع العود فانه يجوز اعتباره سلبا بان يق يمتنع عوده في معنى
لا يصح عوده والسالبة لا يقتضي وجود موضوعها فيصح الحكم السلبي على المعدوم لانا نقول يجوز مثل هذا الاعتبار
في الحكم بصحة العود بان يق معنى يصح عوده لا يمتنع عوده فليعتبر حتى يصح على ان السلب يشارك الايجابي في اقتضا
الاشارة العقلية الى المحكوم عليه فلو امتنع الحكم الايجابي على المعدوم لامتناع الاشارة العقلية اليه على ما ذكرت
لامتنع الحكم السلبي عليه ايضا ويمت المعارضة والا لم يتم دليلك هذا الثاني النقض وهو ان يق ما ذكرتموه من
الدليل على صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لدل على انه لا يصح اصلا حكم من العقل على ما ليس بموجود في الخارج مع انا قد نحكم
على ما ليس بموجود في الخارج احكاما صادقة لا شبهة فيه كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن سيولد يجوز
ان يتعلم واجتماع النقيضين محال وشريك البارى ممتنع الى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى بل قولكم المعدوم لا يصح
عليه حكم على ما ليس بموجود في الخارج بعدم صحة الحكم عليه الثالث المنع وهو ان يق لا نم انه لو صح اعادة المعدوم
لصح الحكم عليه بصحة العود فان امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة العود لكونه لا هوية له حتى يتصورها ويحكم عليها
لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بتاثير الفاعل من غير ان يتصوره متصورا ويحكم عليه بشيء من الاحكام وقوله
فقوله لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة ان اراد به انه ليس هوية ثابتة في الجملة او في الذهن فهو مم وان اراد انه ليس له
هوية ثابتة في الخارج فذلك ايضا مم عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في الخارج فلا يقوم حجة عليهم واما
عندنا فمسلم لكن نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية اليه لان الاشارة العقلية لا يتوقف على الهوية الخارجية بل
يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم انها تتوقف على الهوية الخارجية اقول اما ان يريد انه ليس في زمان من الازمنة
هوية خارجية على معنى دوام السلب فذلك ايضا مم لان المعدوم في زمان كونه موجودا له هوية خارجية واما ان
يريد انه ليس له هوية خارجية في زمان كونه معدوما لا دائما فذلك مسلم لكن نح نمنع قوله فيمتنع الاشارة العقلية
اليه في زمان كونه معدوما وذلك غير مفيد لجواز الحكم عليه بصحة العود في زمان كونه موجودا كحكمنا على زيد
في زمان وجوده بانه يجوز ان يعدم ثم يعاد والى الثاني اشار بقوله ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه
اذ المفروض ان المعاد هو المبتداء بعينه وتخلل شيء انما يتصور بين شيئين والجواب انه لا معنى لتخلل العدم ههنا
سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا تبين
ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه وايضا لم لا يجوز التميز في الحالين بعوارض
غير مشخصة مع بقاء العوارض المشخصة بحالها في الحالين فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه
وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والا لزم تخلل الزمان بين الشيء
ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء والى الثالث بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتداء
وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم التسلسل في الزمان يعني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع
مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود
بقيد كونه في وقت آخر واللازم باطل لافضائه الى كون الشيء مبتداء من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتداء الا

الموجود فی وقته الاول وفی هذا دفع للتفرقة والامتیاز بین المبتداء والمعاد حیث کان شیء واحد مبتداء من حیث کونه

معادا ومعادا من حیث کونه مبتداء والامتیاز بینهما بحسب العقل ضروری وایضا جمع بین المتقابلین حیث صدق

علی شیء واحد فی زمان واحد من جهة واحدة انه مبتداء ومعاد لما اشرنا الیه من لزوم کونه مبتداء من جهة کونه معادا

وایضا لافضائه الی التسلسل فی الزمان لانه لامغایرة بین الوقت المبتداء والوقت المعاد بالماهیة ولا بالوجود ولا

بشیء من العوارض والا لم یکن اعادة له بعینه بل بالقبلیة والبعدیة بان هذا فی زمان سابق وذلک فی زمان

لاحق فیکون للزمان زمان ویلزم اعادته لما ذکرنا ویتسلسل وقد یجعل هذا الوجه الثالث ثلاثة اوجه بحسب ما یلزم

من المفاسد الثلث ویجاب عن هذا الوجه الاخیر بمنع ان لا مغایرة بین الوقتین الا بالقبلیة والبعدیة لجواز المغایرة

بغیر ذلک من العوارض التی لا مدخل لها فی التشخص اقول وایضا فانه استدلال بمقدمتین لا یجتمعان فی الصدق لان

الوقت ان کان من المشخصات لم یصح قوله کان المبتداء فی زمان سابق والمعاد فی زمان لاحق لامتناع التغایر بین

المبتداء والمعاد بحسب العوارض المشخصة وان لم یکن مشخصا لم یصح قوله ویلزم اعادته لان اللازم انما هو اعادة

العوارض المشخصة لا اعادة جمیع العوارض ولقول یمکن توجیهه بما یندفع عنه هذان الجوابان وهو انه لو اعید الزمان

بعینه لکان المبتداء مقدما علی المعاد ضرورة تخلل العدم بینهما وذلک لا یجامع فیه المتقدم المتاخر ولا یتصور

ذلک الا فی الزمان فیکون کل منهما واقعا فی زمان فللزمان زمان ولا یمکن ان یقال ههنا ان التقدم والتاخر بحسب

الذات لا بامر زاید علیها کما فی اجزاء الزمان لان تقدم جزء واحد من الزمان علی نفسه بحسب الذات غیر معقول بخلاف

تقدم بعض اجزاء الزمان بالذات علی بعض آخر منها ویلزم اعادته لما ذکرنا ویلزم التسلسل والجواب عن الجمیع انا لا نسلم

کون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان زیدا الموجود فی هذه الساعة هو بعینه الذی کان بالامس حتی ان من زعم

خلاف ذلک نسب الی سفسطة وما یقال من انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قید کونه فی هذا الزمان غیر الموجود بقید

کونه فی الزمان السابق فذلک تغایر بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج ویحکی انه وقع هذا البحث لابی علی مع

تلامذته وکان مصرا علی التغایر بحسب الخارج بناء علی ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابو علی ان کان الامر علی ما

تزعم فلا یلزمنی الجواب لانی غیر من کان یباحثک وانت ایضا غیر من کان یباحثنی فبهت التلمیذ وعاد الی الحق واعترف

بعدم التغایر فی الواقع وان الوقت لیس من المشخصات ولو سلم فلا نم ان ما یوجد فی الوقت الاول یکون مبتداء البتة

وانما یلزم ذلک لو لم یکن الوقت ایضا معادا او لم یکن هو مسبوقا بحدوث آخر وهذا ما یقال ان المبتداء هو الواقع

اولا لا الواقع فی الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانیا لا الواقع فی الزمان الثانی فیندفع بهذا ما سوی لزوم التسلسل

فی الزمان ویندفع ایضا بان الزمان عند القائلین بجواز اعادة المعدوم امر اعتباری لا وجود له فی الخارج فینقطع

التسلسل فیه بانقطاع الاعتبار وجه آخر وهو انه لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان یوجد مثله بدلا عنه مبتداء فی وقت

اعادته فانه اذا جاز ان یوجد فرد من افراد ماهیة نوعیة لا یکون نوعها منحصرا فی شخص مکتنف بعوارض مشخصة

بعد العدم جاز ان یوجد ابتداء مثله فلم یبق فرق بین المعاد والمثل المبتداء فان الفارق بینهما لا یکون الماهیة

ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فیها ویمکن ان یحمل قوله ولم یبق فرق بینه وبین المبتداء علی هذا الوجه

والجواب انه ان اراد بمثله ما یشارکه فی ماهیته وتشخصه معا کما یظهر من قوله فان الفارق بینهما لا یکون الماهیة

ولا عوارضها

ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما فوجود المثل بهذا المعنى مم اذ يلزم منه ان يتشخص شخصان بتشخص واحد

فيكون التشخص الواحد مشتركا بينهما فلا يكون تشخصا لان مقتضى التشخص التوحد المانع من الشركة مط ولو سلم فلم

لا يجوز الامتياز بعوارض غير مشخصة ثم علم انه الذي وجد اولا ثم عدم وليس موجودا مبتدا لانا نقول لا استحالة في

عدم التميز بينهما عند العقل اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر على انه كلام على السند الاخص وان اراد با

لمثل ما يشاركه في الماهية فقط فلزوم عدم الفرق مم لجواز الامتياز بالعوارض المشخصة استدل القائلون بجواز اعادة

المعدوم بانه لو امتنع عود المعدوم وهو عبارة عن وجوده ثانيا فهذا الامتناع ليس لماهية المعدوم ولا للوازمها والا

لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة فهو لامر

ينفك عنها فيزول الامتناع عند انفكاكه فكان العود جايزا واجاب المص بقوله والحكم بامتناع العود لامر لازم للماهية

يعني ان الموصوف بامتناع العود هي الماهية الموصوفة بطريان العدم وهذا الوصف اعني كونها قد طرء عليها العدم

امر لازم للماهية الموصوفة بطريان العدم لكونها ماخوذة مع هذا الوصف في امتناع العود لها بسبب هذا اللازم هو

لا يقتضي امتناع وجوده ابتداء لعدم تحقق سبب الامتناع اعني هذا اللازم هناك قيل لا نم ان الماهية الموصوفة بهذا

الوصف ممتنعة الوجود وذلك لانه كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبة الوجود وممتنعة العدم

كذلك لا يكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود وواجبة العدم اقول فيه نظر لان جواب المص

في التحقيق منع وسند اذ حاصله انا لا نم انه لو كان امتناع العود لماهية المعدوم او لامر لا ينفك عنها امتنع وجودها

ابتداء قولك لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة قلنا مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون

سبب الامتناع وصفا لماهية المعدوم بطريان العدم لازما لها اعني كونها قد طرء عليها العدم ويتخلف الامتناع

عن الوجود ابتداء لانتفاء المقتضي اعني طريان العدم فكلام هذا القائل ان كان منعا للسند كما يفهم من قوله لا نم

فهو غير مفيد وان كان ابطالا له فما ذكره لا يفيد الابطال لانه قياس فقهي غير مقبول في العقليات ولو سلم فابطال

للسند الاخص اذ قد يسند المنع بان ماهية المعدوم من حيث هي يجوز ان يقتضي امتناع العود والعود لكونه وجودا

حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان العدم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص

امتناع الاعم فيجوز ان يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته ولا يمتنع وجوده مط قال صاحب المواقف الوجود امر واحد

في حد ذاته لا يختلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان فاذن

يتلازم الوجودان اي المبتدا والمعاد امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها

في هذه الامور المستندة الى ذواتها ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان

اخر كزمان الاعادة معللا بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول

بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب

من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان اخر فجاز

ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا وفي تجويز هذا الانقلاب مخالفة لبديهة العقل الحاكمة

بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان اخر واغناء للحوادث عن المحدث وسد لباب اثبات الصانع

بان يقتضي لذاته وجوده في زمان

[Margin, right:] فان المعاد ما قد وجد ثم عدم والمبتدا ما لا يكون كذلك لانه فعلى هذا اذا وجد ثم عدم يكتنف بعوارض مشخصة

[Margin, left:] قوله ولا يستلزم الا ان ... اقول ... الى ... عبارة ... غير ... لطف ...

لجواز ان تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها الى صانع يحدثها
انتهى كلامه اقول اعلم ان هذا الكلام عن آخره حق وصواب لكن لا اثر له في دفع هذا الجواب وتحقيق المقام يستدعي زيادة
بسط في الكلام فنقول الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات للوجود مط والامتناع عن اقتضائها العدم مط والامكان
عن لا اقتضائهما مطلقين وقد تقدم انه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات الثلثة بان يكون شيء واجبا في زمان
ثم يصير ممكنا او ممتنعا في زمان آخر او بالعكس او ممكنا في زمان ويصير ممتنعا في زمان آخر او بالعكس لان مقتضى ذات
الشيء لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يقيد بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات الواجب الوجود
المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه به كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود يمتنع اقتضاء ذات
الواجب به فضلا عن اقتضائه له وبذلك لا يخرج ذات الواجب عن كونه واجبا ولا ينقلب عن وجوبه الذاتي الى
الامتناع الذاتي لان اقتضاءه للوجود مط باق بحاله لم يدخله تغير ولا تبدل وانقلاب وكذلك العدم قد يقيد بكونه
مسبوقا بالوجود فلا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك الانقلاب من
الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي بناء على ان اقتضائه للعدم مط باق بحاله وعلى هذا القياس اذا قيد الوجود
بكونه ناشيا عن ذات الموصوف به لم يمكن اتصاف ذات الممكن به ولم يصر الممكن بذلك ممتنعا اذ نسبته الى الوجود المطلق
باق بحاله لم يتغير بعد وايضا فانهم قالوا ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزم له وذلك لانا اذا
قلنا امكانه ازلي اي ثابت له ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا
مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن واذا قلنا ازليته ممكنة
كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا
يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا
اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل
الوجود بوجه من الوجوه وهذا كلام حق لا شبهة فيه مشهور فيما بين القوم وما قيل من ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا
لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء
فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا
وجواز اتصافه في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان
مستلزمة لامكان الازلية اقول مدفوع بان قوله لا بدلا فقط بل ومعا ايضا مم واذا تمهد هذا فنقول مقصود
المانع ان المعاد ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يجوز
ان يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع اتصافها بالوجود المطلق من غير لزوم الانقلاب من الامكان
الذاتي الى الامتناع الذاتي كما في اخواته ونظائره على ان قول هذا القائل ولو جوزنا كون الشيء الواحد الى آخره
لا تعلق له بكلام هذا المانع لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه ايضا وكذا قوله الوجود امر واحد الى قوله ولو جوزنا
لان حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى لذاته امرا يجب ان يقتضي الوجود المبتدا ايضا لذاته ذلك الامر بعينه وبالعكس
لانهما متحدان ذاتا وحقيقة وانما اختلافهما بحسب امر خارج وهو لم يقل بخلاف ذلك ولا يلزمه ايضا من كلامه خلاف ذلك

اللازم

اللازم من كلامه ان الوجودين المبتداء والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى امر خارج فيجوز ان يقتضى مهية المعدوم
لذاته عدم الاتصاف باحدهما يعنى الوجود المعاد ولا يقتضى عدم الاتصاف بالاخر ولا ينافى هذا ان لا يجوز ان يقتضى
احد الوجودين لذاته امرا ولا يقتضيه الوجود الاخر اقول ويمكن تتميم هذا الدليل بان يقال الحكم بامتناع عود
المعدوم اذا لخص وجرد اطرافه يعود اما الى قولنا ان ذاتا ما من الذوات الممكنة الوجود يمتنع وجودها المسبوق
بالعدم المسبوق بالوجود واما الى قولنا ان ذاتا قد اتصفت بالعدم المسبوق بالوجود يمتنع وجودها فعلى الاول
نقول لا شبهة ان اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعنى
المسبوقية بالعدم والمسبوقية بالوجود لكان هذا الامتناع ناشيا اما من احد هذين القيدين او كليهما لكنا نعلم
ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع والا لم يتصف مهية بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا
لم يتصف مهية بالبقاء ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما فى هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين
القيدين اعنى اتصافها بالعود غير ممتنع وعلى الثانى نقول ذات الممكن من حيث هى لا يمتنع اتصافها بالوجود وذاته
الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع اتصافها بالوجود لكان ذلك الامتناع ناشيا من احد هذين الوصفين
اعنى اتصافها بالعدم ومسبوقيته بالوجود او من كليهما واتصافها بالعدم لا يصلح لذلك والا لم يخرج مهية من
العدم الى الوجود وكذلك المسبوقية بالوجود لان الوجود الاول ان افادها زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو
شان ساير القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابليتها للوجود ثانيا اقرب واعادتها على الفاعل
اهون وان لم يفدها زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انها لا تنقص عما هى عليها بالذات من قابلية الوجود فى جميع
الاوقات ومعلوم بالضرورة ايضا ان لا اثر لاجتماعهما فى هذا الامتناع فذات الممكن الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود
لا يمتنع اتصافها بالوجود وذلك هو المط وحينئذ نقول من فرع وهو ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان
على ما قال الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرايب فذره فى بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان وقسمة الموجود
الى الواجب والممكن ضرورية ورودت على الموجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه لان مورد القسمة فى اى تقسيم كان
لا يقيد بشيء من القيود المعتبرة فى الاقسام ولا بعدمه بل يؤخذ مط قابلا لتلك القيود المتقابلة والحكم على الممكن
بامكان الوجود حكم على المهية لا باعتبار العدم والوجود جواب شك يورد فيقال لا يمكن الحكم على مهية من المهيات
بامكان الوجود لان كل مهية اما موجود فلا يقبل العدم واما معدوم فلا يقبل الوجود والا اجتمع النقيضان
وتقرير الجواب ان المحكوم عليه بالامكان هو المهية من حيث هى لا المهية باعتبار الوجود ولا المهية باعتبار العدم
حتى يلزم اجتماع النقيضين وقد سبق هذا المتن بعبارة اخرى وهى قوله وعروض الامكان عند اعتبار عدم الوجود
والعدم بالنظر الى المهية ثم الامكان قد يكون الة فى التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته اشارة الى جواب
شك يورد فيقال لو اتصف شيء بالامكان لوجب اتصافه به والا لامكن زوال الامكان عن مهية الممكن وهو مح
لان الامكان من لوازم مهية الممكن على ما سبق و وجب اتصافه بذلك الوجوب ايضا وكذلك بوجوب الوجوب
وكان حتى يتسلسل الوجوبات والالزم المحذور المذكور وهذه الشبهة يمكن اجراؤها فى كثير من المفهومات مثل اللزوم
والحصول والاتصاف والوحدة والقدم والحدوث الى غير ذلك من الامور الاعتبارية التى يتكرر نوعها مثلا يقال

ان يقال

لو لزم شيء شيئا لزم لزومه ايضا وكذا لزوم لزومه وهكذا حتى يتسلسل اللزومات والا لزم جواز الانفكاك بين اللازم
والملزوم والجواب عن الجميع ان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية ولما كان تحققها بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتها
ريثما اعتبرها العقل فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار وهذا المعنى انما ينكشف على ما ينبغي بعد تمهيد مقدمة
هي ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته فكما ان الناظر في المرآة ربما جعلها وسيلة الى ادراك
ما ارتسم فيها من الصور فيلاحظ بها تلك الصور قصدا بحيث يتمكن من اجراء الاحكام عليها ويكون المرآة ح ملحوظة
تبعا على انها آلة لمشاهدة تلك الصور وتعرف احوالها وليس للعقل بهذه الملاحظة ان يتمكن من الحكم على المرآة بصفا
جوهرها وصفائه وتوجهها الى غير ذلك من صفاتها وربما لاحظ المرآة قصدا وتوجه اليها باجراء الاحكام عليها كذلك
البصيرة قد يجعل بعض مدركاتها مرآة لمشاهدة بعضها كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انها حالة بين الماهية
والوجود والامكان بهذا الاعتبار يعرف حال الماهية والوجود كانه آلة للعقل في تعرف حالهما ومرآة لمشاهدة تلك
الحال فلا يكون الامكان ح ملحوظا بالقصد ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر
نسبته الى شيء بل العقل على هذا التقدير انما يلاحظ تلك الحالة اعني الامكان باعتبار ملاحظتهما اعني الماهية والوجود
فهو متوجه اليهما قصدا والى الامكان تبعا وقد يجعل مرآتها ملحوظة بالذات مقصودة في نفسها اصالة كما اذا اعتبرت
الامكان ولاحظته من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا اعتبر العقل الامكان على الوجه الاول فلا تسلسل اصلا لما
عرفت من ان العقل ح لا يقدر على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى شيء واذا اعتبره على الوجه الثاني
ولاحظ معه ايضا الماهية وتعقل نسبته بينهما اعتبر وجوب اتصافها به واعتبار الوجوب على هذا الوجه اعني على وجه يكون
آلة لملاحظة حال الماهية والامكان لا يفضي الى اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب والماهية فلا يفضي الى التسلسل
نعم اذا اعتبر العقل الوجوب اصالة ولاحظه من حيث انه مفهوم من المفهومات ولاحظ معه ايضا الماهية وتعقل النسبة
بينهما لزم اعتبار وجوب آخر بين هذا الوجوب والماهية فاعتبار الوجوب الآخر يتوقف على ثلاث ملاحظات كما
قررنا فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلاث يتحقق هناك وجوب آخر ولا شيء من هذه الملاحظات بضروري
للعقل فله ان لا يلاحظ وهذا هو معنى انقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار وعلى هذا الذي حققناه يعتبر حال
التسلسل في ساير الامور الاعتبارية فان اللزوم مثلا له اعتباران احدهما من حيث انه حالة بين اللازم والملزوم وبهذا
الاعتبار يعرف حال اللازم والملزوم فانه يلاحظه العقل باعتبار ملاحظتهما الثاني من حيث انه مفهوم من المفهومات
فلو اعتبر العقل اللزوم باعتبار مقايسته الى اللازم والملزوم فلا تسلسل اصلا وان اعتبره بالذات فهو مفهوم من
المفهومات فاذا لاحظه العقل ولاحظ احد المتلازمين وتعقل نسبته بينهما اعتبر لزوما آخر بينهما فاعتبار اللزوم الآخر
يتوقف على تلك الملاحظات الثلث التي لا شيء منها بضروري للعقل فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلاث
يتحقق هناك لزوم آخر والا انقطع الاعتبار وانقطعت السلسلة بانقطاعه قيل لو كان اللزوم بين اللزوم واحد
المتلازمين باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق اللزوم بينهما فيمكن
الانفكاك بينهما واذا امكن انفكاك اللزوم عن احد المتلازمين امكن الانفكاك بينهما فلا يكون الملزوم ملزوما
ولا اللازم لازما وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان بين شيئين لزوم يكون اللزوم بينهما متحققا وان فرض ان لا

اعتبار

اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن فليس اللزومات امورا اعتبارية بل حقيقية واجيب عن الاول بانا لا نم انه اذا لم يكن اللزوم
الثاني امرا متحققا اي موجودا في نفس الامر امكن الانفكاك بين اللزوم الاول واحد المتلازمين وانما يلزم ذلك لو لم
يكن اللزوم الاول لازما في نفس الامر لاحد المتلازمين وهو مم فانه ليس يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل
في نفس الامر غاية ما في الباب ان مبدأ المحمول كاللزوم مثلا اذا كان منتفيا في نفس الامر كان المحمول كمفهوم اللازم
منتفيا فيها لانتفاء جزئه ولا يلزم منه ان لا يصدق ذلك المحمول العدمي على شيء في نفس الامر لجواز صدق المفهومات
العدمية في نفس الامر على الاشياء الموجودة فيها الا يرى ان مفهوم الاعمى ليس موجودا خارجيا مع صدق قولنا
زيد اعمى في الخارج وكذلك الاربعة اذا تحققت في الذهن كانت متصفة بالزوجية في نفس الامر وان لم يكن الزوجية موجودة
معها وعن الثاني بان الضروري هناك ليس ان اللزوم بين الامرين موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون احدهما
لازما للآخر في نفس الامر وهو لا يستلزم كون اللزوم امرا متحققا موجودا في نفس الامر لما بيناه واعلم ان هذا السؤال
والجواب كليهما يجريان في جميع المفهومات الاعتبارية المتسلسلة فنقول مثلا لو كان وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان
باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق وجوب اتصاف ماهية الممكن
بالامكان ويلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وايضا نحن نعلم بالضرورة انه اذا كان شيء ممكنا كان وجوب اتصافه
بالامكان متحققا وكذا وجوب اتصافه بوجوب الاتصاف وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن ويجاب بانا لا نم
انه اذا لم يكن وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان امرا متحققا موجودا في نفس الامر يلزم امكان زوال الامكان عن الممكن
وانما يلزم ذلك لو لم يكن ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان فانه لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في نفس الامر انتفاء
الحمل في نفس الامر والضروري ليس ان وجوب الاتصاف موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون ماهية الممكن واجبة الاتصاف
بالامكان وعلى هذا القياس في سائر الامور الاعتبارية المتسلسلة اقول ويمكن تقرير السؤال على وجه يسقط عنه
الجواب فيقال كل واحد من اللزومات المتسلسلة الى غير النهاية لازم في نفس الامر لاحد المتلازمين اذ لو لم يكن لازما
في نفس الامر جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم وايضا نحن نعلم بالضرورة ان كل لزوم لازم
وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ذاهن واذا كان كل لزوم لازما في نفس الامر كان متحققا فيه لانا نعلم بالضرورة
ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فاذا كان هذا
الثبوت بحسب نفس الامر كان المثبت له ثابتا في نفس الامر وان كان بحسب الخارج كان المثبت له موجودا في الخارج فان
بديهة العقل حاكمة بان الشيء اذا لم يوجد في الخارج اصلا لم يتصف فيه بثبوت شيء له قطعا سواء كان ذلك الشيء
وجوديا او عدميا ومن ثمة قالوا صدق القضية الموجبة المعدولة الخارجية يستدعي وجود موضوعها في الخارج
وكذلك البديهة حاكمة بان الشيء اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يثبت له صفة في نفس الامر فما لم يتحقق اللزوم في نفس الامر
لم يثبت له صفة في نفس الامر فما لم يتحقق اللزوم في نفس الامر لم يكن لازما في نفس الامر والحاصل ان اللزوم كما وقع مبدأ
للمحمول في قضية صادقة في نفس الامر كذلك وقع موضوعا لتلك القضية وصحة الحمل في نفس الامر وان لم يقتض ثبوت
مبدأ المحمول وتحققه في نفس الامر لكن يقتضي تحقق موضوعها بحسب نفس الامر وذلك يكفينا فيه فيلزم تحقق جميع
الملزومات الغير المتناهية في نفس الامر فيكون التسلسل في الامور المتحققة لا في الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع
نفس الامر

الاعتبار وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان عقلي جواب عن استدلال
من يقول بان الامكان موجود في الخارج تقريره ان حكم الذهن على الممكن بالامكان ان لم يكن مطابقا للخارج كان جهلا وكان
الذهن قد حكم بالامكان على ما ليس بممكن وان كان مطابقا للخارج كان الامكان موجودا فيه وتقرير الجواب ان الامكان
امر عقلي وقد مر ان صحة الحكم بالامور العقلية باعتبار مطابقته لما في نفس الامر وهو اعم مما في الخارج ومما في العقل فقد
يكون صحة الحكم بمطابقته لما في العقل والحكم بالامكان من هذا القبيل اقول فيه ما مر من الاشكال وهو ان ما في نفس الامر
يجب ان يكون مغايرا لما في العقل ويمكن الجواب عن الاستدلال باختيار كون الحكم بالامكان مطابقا للخارج ومنع
لزوم كون الامكان موجودا في الخارج لما مر مرارا من ان انتفاء مبدأ المحمول في الخارج لا يقتضي انتفاء الحمل الخارجي لكن الخصم
لم يلتفت اليه لكونه جدليا غير مطابق للواقع لما مر من ان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج
فلو كان هذا الحكم مطابقا للخارج لاقتضى وجود الموضوع فيه وكان الانسب ايراد هذا الكلام بعد قوله ولو كان الامكان لا
ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه مقرونا بقوله والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوتيته والحكم
بحاجة الممكن ضروري اي اولي يجزم العقل به بمجرد تصور طرفيه والنسبة وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح
جواب عن دخل مقدر تقريره انا لو عرضنا هذه القضية على العقل وجدناها اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين
والاوليات لا يجري فيها التفاوت بالظهور والخفاء وتقرير الجواب ان الاولي قد يكون خفيا لخفاء في تصور الطرفين
اما لكونها كسبيا واما لقلة الاسباب المقتضية لالتفات العقل اليها وما نحن فيه من هذا القبيل لما عرفت من
ان استواء نسبة طرفي الممكن اليه ليس بديهيا يتعقل بمجرد تقسيم المتصور الى الواجب والممكن والممتنع بل هو مبني على
البرهان الدال على امتناع ان يكون احد طرفي الممكن اولى به بالنظر الى ذاته لكن اذا تصور الممكن من حيث تساوي نسبة
طرفيه اليه بالنظر الى الذات وتصور مفهوم الاحتياج في ترجيح احد الطرفين على الاخر الى مرجح ونسب اليه جزم العقل
بانه يحتاج الى ذلك قطعا من غير استعانة في هذا الحكم بشيء خارج عن اطراف القضية المحكوم عليه وبه والنسبة بخلاف
تصورات قولنا الواحد نصف الاثنين فانها باسرها ضرورية كثيرة الحصول في الاذهان فلذلك يوجد بينهما
تفاوت فان العقل الى ما الفه اميل ولما وقع وورد عليه اقبل وقد انكر احتياج الممكن الى المؤثر جماعة لكن بطريق
واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق ولهم شبهة انهما لو احتاج الممكن الى المؤثر لامكن تاثيره
فيه اذ لا معنى لكونه محتاجا الى المؤثر مع امتناع تاثيره فيه فان المقصود من اثبات احتياجه في وجوده مثلا الى مؤثر
ان وجوده انما يحصل له من تاثيره لكن تاثير امر في امر محال وذلك لوجوه الاول انه لو اتصف شيء بالمؤثرية لكانت
المؤثرية لكونها وصفا محتاجا الى الموصوف ممكنا محتاجا الى المؤثر فيتحقق هناك مؤثرية اخرى وننقل الكلام
اليها حتى يتسلسل والجواب ان المؤثرية اعتبار عقلي يعني ليس موجودا في الخارج حتى يكون ممكنا محتاجا الى المؤثر
ولا يقدح ذلك في اتصاف شيء بالمؤثرية لما عرفت من ان انتفاء مبدأ المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل والاتصاف به
كالاتصاف بالعمى الثاني ان التاثير اما حال وجود الاثر وهو تحصيل الحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين
والجواب ان المؤثر يؤثر في الاثر لا من حيث هو موجود حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا من حيث هو معدوم حتى يلزم جمع
بين النقيضين بل تاثير المؤثر انما هو في الاثر من حيث هو هو غير مقيد بشيء من الوجود والعدم غاية الامر ان التاثير

في زمان وجود الاثر وذلك تحصيل للحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة فيه وانما المحال هو تحصيل لما كان حاصلا قبل
هذا التحصيل الثالث ان التاثير اما في المهية او في الوجود او في موصوفيتها به والكل محال اما في المهية فلان الانسان
مثلا لو كان انسانا بتاثير المؤثر لوقع الشك في كونه انسانا عند وقوع الشك في وجود المؤثر والتالي ظاهر البطلان
وايضا فانا نعلم قطعا ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري فان الانسان انسان ولو قطع النظر عن جميع ما عداه مؤثرا كان
او غيره فلو كان انسانية الانسان بتاثير المؤثر لما كان كذلك وما يقال من ان الانسان لو كان انسانا بتاثير المؤثر
لم يكن انسانا لا بتاثير المؤثر وسلب الشيء عن نفسه محال فمدفوع بمنع الاستحالة فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه
مادام معدوما فاذا ارتفع المؤثر في وقت او دائما ارتفع الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليس الانسان انسانا ويكون
صدق السالبة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج واما في الوجود والموصوفية فلان كلا منهما امر اعتباري فلا يصلحان
اثرا للموجد والجواب ان تاثير المؤثر في المهية ومعنى تاثيره فيها ان يجعلها موجودة لا ان يجعل اياها تلك المهية فانه
غير معقول اصلا اذ لا مغايرة بين المهية ونفسها ليتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة والاخرى مجعولا
اليها وهذا معنى قول الحكماء ان المهيات ليست مجعولة بجعل الجاعل على ما يحكى عن ابي علي انه سئل عن هذه المسئلة
وقد كان ياكل المشمش فقال الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل المشمش موجودا وقد يوجد في بعض النسخ ههنا قوله
الحقة وجوب لا حق وقد سبق هذا في المتن بعبارة اخرى وهي قوله وعند اعتبارهما بالنظر اليهما يثبت ما بالغير
وقد شرحناه هناك فلا نعيده ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه لان نسبة الاستواء
نسبتهما اليه لكن العدم لا يصلح اثر الشيء والجواب لا نم انا العدم لا يصلح اثر الشيء كيف وعدم الممكن مستند الى
عدم علته لا يق لو جاز استناد العدم الى العدم كما ذكرتم لجاز استناد الوجود ايضا الى العدم وانه ينفي الحاجة الى
وجود المؤثر في العالم فينسد باب اثبات الصانع وايضا عدم المعلول عند عدم العلة ضروري واما ان عدمه معلل
بعدمها او بامر ملازم لعدمها فذلك غير معلوم ودعوى الضرورة غير مسموعة بل لا بد من دليل على ذلك لانا
نقول هذا الكلام على السند الاخص مع انا نجيب عن الاول بان الضرورة تحكم بجواز استناد العدم الى العدم
وامتناع استناد الوجود الى العدم وعن الثاني بانه قد سبق ان العقل كما يحكم بترتب وجود المعلول على وجود العلة
باستعمال الفاء كقولك وجد حركة اليد فوجد حركة المفتاح كذلك يحكم بترتب عدمه على عدمها باستعمال الفاء
كقولك عدم حركة اليد فعدم حركة المفتاح اعني عدم حركته المستندة الى حركتها فكما ان استناد وجوده
الى وجودها بديهي كذلك استناد عدمه الى عدمها فلو جاز ان يق عدمه مستند الى امر ملازم لعدمها لجاز
ان يق وجوده مستند الى امر ملازم لوجودها وهذا باطل بديهة فدعوى الضرورة هنالك كافية ومنعها
مكابرة خصوصا اذا كان العدمان حادثين والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر لوجود علته اي علة الافتقاد
وهو الامكان اختلفوا في ان الممكن الباقي هل يفتقر الى المؤثر حال بقائه ام لا فذهب من قال علة الافتقاد
هي الامكان وحده الى ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر حال بقائه لان علة الحاجة اعني الامكان لازم لمهية
الممكن لا ينفك عنها فهي موجودة حال البقاء فيوجد معلولها ايضا اعني الحاجة ومن قال علة الحاجة الى المؤثر
هو الحدوث وحده او مع الامكان او قال العلة هو الامكان بشرط الحدوث يلزمه ان يكون الممكن حال بقائه

مستغنیا عن المؤثر اذ لاحدوث حال البقاء فلا حاجة وقد الزم جماعة منهم وتمسکوا ببقاء البناء بعد فناء البناء قالوا

ان العالم یحتاج الی الصانع فی ان یخرجه من العدم الی الوجود وبعد ان خرج الیه لم یبق له حاجة الیه حتی لو جاز العدم علی

الصانع تعالی عن ذلک علوا کبیرا لما ضر العالم ولما کان هذا امرا شنیعا قال بعضهم ان الاعراض غیر باقیة بل هی متجددة

دائما اما بتعاقب الامثال واما بتوارد الوجود علی ما عدم بعینه فهی محتاجة الی الصانع احتیاجا مستمرا واما الجواهر

اعنی الاجسام وما یترکب هی منها اعنی الجواهر الفردة فیستحیل خلوها عن الاکوان المتجددة المحتاجة الی الصانع فهی ایضا

محتاجة الیه والمؤثر یفید البقاء بعد الاحداث جواب عن دخل مقدر تقریره لو افتقر الممکن الباقی فی حال بقائه الی المؤثر

لزم امکان تاثیر المؤثر فی الممکن الباقی لکنه ممتنع لان المؤثر ان افاد نفس الوجود الذی کان حاصلا قبل یلزم تحصیل الحاصل

وان افاد امرا آخر متجددا لم یکن التاثیر فی الباقی بل فی المتجدد وتقریر الجواب ان المؤثر یفید البقاء للممکن الباقی بهذا البقاء

فاثر المؤثر فی الممکن الباقی وذلک بان یجعله متصفا بالبقاء والتقیید بقولنا بهذا البقاء اشارة الی ان افادة البقاء

للممکن الباقی لیس تحصیلا لما کان حاصلا قبل بل هو تحصیل للحاصل بذلک التحصیل وقد عرفت انه لیس بمحال ولنزد

توضیحا لهذا المقام فانه مما اشتبه علی کثیر من الاقوام فنقول ان اتصاف الممکن بالوجود فی زمان حدوثه کما لم یکن

مقتضی ذاته لاستواء نسبة ذاته الی طرفی وجوده وعدمه کذلک اتصافه فی الزمان الثانی وما بعده من الازمنة لیس

مقتضی ذاته لان استواء نسبته الی طرفی وجوده وعدمه امر لازم فی حد ذاته فکما استحال اقتضاؤه الوجود فی الزمان

الاول استحال اقتضاؤه اياه فی الزمان الثانی وما بعده فکما ان اتصافه بالوجود فی زمان الحدوث یستند الی المؤثر کذلک

اتصافه فیما بعده من الازمنة والاول هو اتصافه باصل الوجود والثانی هو اتصافه بالبقاء فهو فی وجوده ابتداء

وفی بقائه محتاج الی المؤثر الذی یفیده الوجود وبدیهة لو حاجته الیه فی حال البقاء کحاجته الیه فی ابتدائه فلو فرض

انقطاع فیضان نور الوجود من الصانع تعالی علی العالم فی آن لم یبق موجود ویعینک علی تعقل ذلک اعتبارک بما

استضاء بمقابلة الشمس فانه کلما حجب عنها زال ضوؤه وما تمسکوا به من مثال البناء فهو مندفع بان الکلام

فی العلة الموجدة ولیس البناء موجدا للبناء فی الحقیقة انما هو محرک یده مثلا علة لحرکات الآلات من الاخشاب

واللبنات وتلک الحرکات علل معدة لاوضاع مخصوصة بین تلک الآلات وتلک الاوضاع مستندة الی علل

فاعلیة هی غیر تلک الحرکات المستندة الی حرکة البناء فلا یضرها عدم شیء منها ولهذا ای ولان الممکن الباقی مفتقر

الی المؤثر فی بقائه جاز استناد القدیم الممکن الی المؤثر الموجب لانه ممکن باق فیحتاج الی المؤثر فی بقائه غایة الامر

انه لیس له حال حدوث کما للحادث الباقی فلا یحتاج الا فی البقاء بخلاف الحادث الباقی فانه یحتاج الی المؤثر

فی الحدوث ایضا لو امکن ای لو امکن مؤثر قدیم موجب بالذات علی ما یدعیه الفلاسفة لم یمتنع استناد الاثر القدیم

الیه بل وجب ان یکون معلوله الاول وسائر ما یصدر عنه بالذات او بالوسائط القدیمة قدیما والا لکان

وجوده بعد ذلک ترجیحا بلا مرجح حیث لم یوجد فی الازل ووجد فیما لا یزال مع استواء الحالین نظرا الی تمام العلة

او لو امکن القدیم الممکن وکانه انسب بما سیاتی من ان کل ممکن حادث فان قیل صفات الباری تعالی علی رای ما عدا

المعتزلة من المتکلمین موجودات قدیمة فیمتنع استنادها الیه بطریق الاختیار ویتعین الایجاب قلنا علی رای

المص صفات الباری تعالی لیست زائدة علی ذاته کما هو رای الحکماء والمعتزلة ولا یمکن استناده الی المختار:

يعني انما قيدنا المؤثر بالموجب لانه لا يمكن استناده الى المختار لان فعل المختار مسبوق بالقصد والقصد الى الايجاد متقدم عليه مقارن لعدم ما قصد ايجاده لان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة ورد بان تقدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود حاصل قبل بل نقول اذا كان القصد كافيا في وجود المقصود كان القصد مع المقصود زمانا واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا ومنع الامام الرازي استناده الى الموجب ايضا متمسكا بان تاثيره في القديم اما حال بقائه ويلزم ايجاد الموجود واما حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يلزم كونه حادثا وقد فرضناه قديما وقد عرفت جوابه ولا قديم اي لا بالذات ولا بالزمان سوى الله لما سيأتي اما القدم الذاتي فلا يوصف به سوى ذات الله تعالى لما سيأتي من ادلة توحيد الواجب وما وقع في عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة قديمة بالذات معناه بذات الواجب بمعنى انها لا يفتقر الى غير الذات واما القدم الزماني فيوصف به ذاته تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملة وصفاته ايضا عند الاشاعرة ومن يحذو حذوهم فانهم اجمعوا على ان الله سبحانه وتعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى واما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا القدم الزماني ايضا عما سوى ذات الله ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة هي علة للاربعة مميزة للذات هي الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فالثابت في الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك واعترض عليه المص بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يجعلون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا تدخل فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته وكان في قوله ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اي لا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده وبين قولنا لا اول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ عبرنا الوجود الى الثبوت قالوا اثبات القدماء كفر والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته تعالى صفات ثلاثا قديمة سموها اقانيم هي العلم والوجود والحيوة فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته تعالى صفات سبعا او اكثر والجواب انهم انما كفروا لانهم اثبتوها ذوات لا صفات وان تحاشوا عن التسمية بالذوات وسموها صفات فانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمنتقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر دون اثبات الصفات القديمة في ذات واحدة وايضا انما كفرهم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة لاثباتهم الهة ثلثة كما يدل عليه قوله وما من اله الا اله واحد واما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى الله تعالى وصفاته مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم واما الحكماء فقالوا بقدم العقول والنفوس السماوية والاجسام الفلكية بذواتها وصفاتها من الصور والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة حركة متصلة من الازل الى الابد لا ان كل حركة تفرض من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فتكون حادثة وكذا الوضع والاجسام العنصرية بهيولاها واثبت الثنوية من المجوس قديمين هما النور والظلمة قالوا تولد العالم

من امتزاجهما والمحرمانيون منهم اثبتوا قدماء خمسة اثنان منها حيان فاعلان هما الباري والنفس وعنوا بالنفس ما يكون
مبدأ للحيوة وهي الارواح البشرية والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا
منفعلين وهما الدهر والخلاء قالوا عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية عليها فحصل من
اختلاطهما انواع المكونات وذهب المصنف الى انه ليس في الوجود قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى ذات الله تعالى وادعى
ان صفاته تعالى ليست زائدة على ذاته كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة ولا يفتقر الحادث الى المادة والمدة والا لزم
التسلسل يعني لو افتقر كل حادث الى مادة ومدة لزم التسلسل لانهما ايضا حادثتان اذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى
فيفتقران ايضا الى مادة ومدة اخريين وينتقل الكلام اليهما حتى يتسلسل لا يقال معنى افتقار الحادث الى المدة ان وجوده
مسبوق بوجود مدة سابقة عليه لا تجتمع معه في الوجود فلو افتقرت هي الى مدة اخرى بهذه الصفة وهكذا الى غير
النهاية لزم وجود حوادث لا بداية لها كدورات الافلاك على راي الحكيم لا ترتب امور موجودة معا الى غير النهاية
والمحال هو الثاني دون الاول لانا نقول الاول ايضا محال على راي المصنف وسائر المتكلمين كما سيجيء في مبحث ابطال التسلسل وذهب
الحكماء الى ان كل حادث مسبوق بمدة ومادة اما المدة فلان عدم الحادث متقدم على وجوده وهذا التقدم ليس
بالعلية ولا بالطبع لان وجود الشيء لا يحتاج الى عدمه ولا بالشرف لان عدم الشيء ليس له شرف بالنسبة الى وجوده
ولا بالرتبة لانه ليس بين وجود الشيء وعدمه ترتب حسي ولا عقلي فهو بالزمان فاذن عدم الحادث في زمان سابق فثبت
ان الحادث مسبوق بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر واثبتوا قسما آخر من التقدم يسمونه تقدما بالذات كما سبق
في المتن وذكرنا هناك ان هذا القسم منبع لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين وذلك منها وجه آخر وجود الحادث
بعد ان لم يكن له بعدية بالقياس الى قبلية ليست كقبلية الواحد على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو
بعد معا في حصول الوجود بل قبلية لا تجامع مع البعدية فلا بد لها من معروض يعرضه هي بالذات وذلك لان
معروض القبلية ان عرضه القبلية لا بواسطة شيء آخر فذاك وان عرضه القبلية بواسطة شيء آخر فذلك الشيء الآخر
هو القبل بالذات وهو لا يكون نفس العدم لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ولا ذاتا لفاعل والا
لم يصر معا وبعد فتعين ان يكون معروض القبلية امرا مغايرا لهما وما هو الا الزمان اقول ان اراد بمعروض القبلية
بالذات ما يكون ذاته مقتضيا للقبلية فلا نسلم ان القبلية لا بد لها من معروض كذلك وان اراد به ما يكون معروضا
لها اولا وبالذات لا بواسطة امر آخر فلا نسلم انه لا يكون نفس العدم قوله لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون
بعد قلنا مسلم لكن العدم لا يقتضي لذاته القبلية وجه ثالث وهو ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له قبل وذلك
القبل كم متصل غير قار الذات فهو الزمان اما انه كم فلانه يقبل الزيادة والنقصان فان قبل زيد الى نوح مثلا
اطول وازيد منه الى موسى واما انه متصل فلانه يقبل الانقسام لا الى حد فان قبل زيد الى نوح يمكن ان ينقسم ويقال
قبل زيد الى عمرو مثلا ثم الى بكر ثم الى نوح وهكذا يمكن ان ينقسم قبل زيد الى عمرو ويقال قبل زيد الى خالد مثلا ثم الى
بشر ثم الى عمرو واما انه غير قار الذات فلان اجزائه لا تجتمع في الوجود فان كل جزء يفرض منه فهو قبل بالقياس الى
آخر قبلية لا يجوز معها اجتماع القبل مع البعد لا يقال القبلية اضافة بين القبل والبعد وكذا البعدية اضافة
بينهما والمتضايفان يجب اجتماعهما في الوجود لانا نقول هما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما معا في العقل

فلا يجب

ولا يجب ان يوجد معروضاهما معاً في الخارج فان قيل فعلى هذا عدم اجتماع الجزء الذي هو القبل مع الجزء الذي هو البعد انما يكون

في الوجود الخارجي فيلزم ان يكون لكل من الجزئين وجود في الخارج لكن وجود اجزاء الشيء في الخارج ينافي اتصاله اذ المتصل هو ما

لا جزء له بالفعل وايضاً يلزم ان يكون ذلك الامر المتصل الذي يسمونه الزمان ذا اجزاء غير قابلة للانقسام اذ لو انقسم واحد

منها الى جزئين لكان احدهما قبل والاخر بعد لما مر من ان اجزاءه لا تجتمع في الوجود وكان لكل من القبل والبعد وجود

في الخارج فكان جزئين ما فرضناه جزء واحداً هف هذا مع انه لا يقولون به يستلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى

لان الزمان والحركة والمسافة امور متطابقة يستلزم انتهاء الانقسام في واحد منها انتهاء الانقسام في الاخرين

فيبطل الاصل الذي عليه مبنى قواعدهم لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء في الوجود الخارجي لا يستلزم ان يكون لها وجود

خارجي فان السلب الخارجي لا يقتضي وجود الموضوع في الخارج كما ان العدم والوجود لا يجتمعان في الخارج ولا يلزم منه

ثبوت العدم في الخارج لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء لشيء في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم كونه غير قار الذات اذ يصدق

على جميع اقسام المقدار من الجسم التعليمي والسطح والخط بل على الجسم الطبيعي ايضا فانها لا اجزاء لها في الخارج حتى تجتمع في

الوجود الخارجي بل الجواب ان ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لا جزء لها بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث لو فرض

العقل انقسامها الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى انهما لو وجدا فيه لم يكونا معا بل كان

احدهما متقدما والاخر متأخرا وهذا المعنى لا يتحقق في المقدار والجسم واندفع ايضا ما قيل من ان اجزاء الزمان

ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر لان الامور المتساوية في الماهية

يجب تساويها في اللوازم وان كانت متخالفة بحسب الماهية كان كل جزء منها منفصلا بماهيته عن باقي الاجزاء فكان

اجزاؤه منفصلا بالفعل بعضها عن بعض فلم يكن الزمان متصلا واحدا بل كان مؤلفا من امور لا يقبل الانقسام

اصلا لان كل ما يفرض فيه من الاجزاء لا بد ان يتقدم بعضها على بعض والفرض ان الاجزاء المتقدمة والمتأخرة متخالفة

بالماهية فينفصل بعضها عن بعض بالفعل فكل ما يمكن ان يفرض جزء منه كان منفصلا عن غيره بالفعل فجميع الانقسامات

التي يمكن فرضها كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزائه غير قابل للانقسام اذ لو قبل شيء منها انقساما غير

حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون اجزاؤه الا امورا غير قابلة للانقسام

ولو بالفرض وح يلزم تركب الحركة والمسافة ايضا من اجزاء لا تتجزى لما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة

في الخارج ويكون بعضها مقتضيا للتقدم وبعضها للتأخر واما المادة فيعنون بها ما يكون موضوعا للحادث ان كان

عرضا او هيولاه ان كان صورة او متعلقة ان كان نفسا وقد يفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع ومتعلق

النفس مشتملان عليها فلان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب والامكان وجودي لما سبق من الادلة

وليس بجوهر لكونه اضافيا بحقيقته فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا ليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم

الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة وما

يتوهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما بالفاعل فاسد لان الاقتدار وعدمه فرع هذا مقدور

لانه ممكن وهذا غير مقدور لانه ممتنع ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان والنقض بالممكن القديم

كالمواد والمجردات لانها ممكنة ولا مادة لها مدفوع بان امكانها قائمة بها اذ ليس لها حالة قبل الوجود حتى يكون هناك

امكان محلا غيره والجواب من وجهين الاول انا لانم ان المتعلق بالحادث منحصر في المادة بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون محل امكان
الحادث شيئا له تعلق بالحادث وراء تعلق الحلول او التدبير والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا
غير جسماني حالا في جوهر آخر كذلك ولم يقم دليل على امتناع ذلك او عرضا قائما بجوهر غير جسماني فان علوم العقول والنفوس بل
كيفياتها القائمة بها على الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول والنفوس وليست باجسام ولا يمكنهم تعميم الموضوع بحيث
يتناول الجسم وغيره اذ يبطل ح ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ان العقول جميع كمالاتها بالفعل لان كون بعضها بالقوة
يوجب كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة والثاني انه ان اريد بالامكان الامكان الذاتي فلا نم انه وجودي
وقد مر بيان فساد دلائلهم وان اريد الامكان الاستعدادي فلا نم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي
لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة وامور معدة لها الى وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء
لما مر من تحقيق معنى الانقلاب فليتذكر ولهم في التفصي عن هذا الوجه وجهان احدهما ان المراد الامكان الذاتي وهو محتاج
الى محل غير الممكن لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات واما بالعرض على ما سلف اما الامكان
بالقياس الى الوجود بالعرض وهو امكان ان يوجد لشيء شيء آخر كالبياض للجسم والصورة للهيولى والنفس للبدن فلا خفاء في
احتياجه الى وجود شيء حتى يوجد له شيء آخر واما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات وهو امكان وجود شيء في نفسه
فذلك الشيء ان كان مما يتعلق وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كا[...]
لا ولى في الاحتياج الى وجود ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه
وعلى التقديرين يكون للحادث مادة بالمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير من موضوع او هيولى
او بدن فمثله لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه اذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات حتى يقوم به
وهو مح لانه مضاف والمضاف لا يمكن ان يقوم بنفسه وهذا الوجه في غاية السقوط لانه موقوف على بيان كون الامكان
موجودا في الخارج اذ لو كان امرا اعتباريا لجاز قيامه قبل حدوث الحادث بماهية ذلك الحادث فلا يلزم كونه قائما بنفسه ولو
ثبت ذلك لسقط منع كون الامكان موجودا اوله الاستدلال من غير حاجة الى ما ذكر من التفاصيل على ان امكان وجود
شيء لغيره قائم به او متعلق انما يقتضي امكان وجود ذلك الغير لا وجوده بالفعل قولك لو كان معدوما لامتنع كون ذلك
الشيء موجودا فيه او معه قلنا امتناعه في زمان كونه معدوما مسلم وبشرط كونه معدوما مسلم لكنه غير المبحث وثانيهما ان المراد
بالامكان الامكان الاستعدادي والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات
القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم قدم الحوادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة لما في التخلف من
الترجيح بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط آخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف الحادث
على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل ولان مجموعها الحادث يفتقر الى شرط آخر حادث فيكون داخلا خارجا وهو مح فلا بد
من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معدا للاحق من غير اجتماع كالحركات والاوضاع الفلكية ويحصل بسببها للحادث
حالات مقربة الى الفيضان عن العلة هي امكاناته الاستعدادية المتفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس هو نفس
الحادث ولا امرا منفصلا عنه لما تقدم وهذا الوجه ايضا مع ابتنائه على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ
الفاعل بالاختيار يوجد الحادث متى تعلق ارادته القديمة التي من شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث

فاسد لانا لا نسلم انه يحصل بسبب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج ليحتاج الى محل موجود فيه نعم يحصل

بحسبها للحادث قرب من افتضاء العلة بتفاوت مراتب تلك القرب لكن ذلك امر عقلي لا يتحقق له في الاعيان كيف وانما

نسبة بين الحادث وافتضاء العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين فيها والقديم لا يجوز

عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه لما امتنع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار فاثبت قدمه يمنع عدمه لانه

اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب بالذات اما بلا واسطة او بوسائط قديمة واياما كان

يمتنع عدمه لوجوب دوام المعلول بدوام علته التامة لا يقال فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا لانا نقول امتناع عدم

الشيء بالغير لا ينافي امكانه الذاتي فعندنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شيء من معلولاته قديما

ممتنع العدم وانما كان ذلك على راي الفلاسفة وحديث صفات الواجب قدمر مرارا وسيجيء في مبحث حدوث الاجسام

زيادة كلام على هذا المقام

الفصل الثاني

في الماهية ولواحقها كالوحدة والكثرة ونظايرهما وهي اي لفظة

الماهية مشتقة عما هو وهو اي الماهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر ما به يجاب عن السؤال بما هو ويطلق لفظة الماهية غالبا

على الامر المعقول اي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا في الذهن ومن ثم قيل لفظة الماهية يدل على مفهوم

الكلية التزاما ويطلق الذات والحقيقة غالبا عليها اي على الماهية مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يقال ذات العنقاء و

حقيقتها بل ماهيتها وهذا بحسب الاغلب اذ قد يستعمل هذه الالفاظ الثلثة بلا اعتبار فرق بينها والكل من ثواني المعقولات

اي مفهومات هذه الالفاظ عوارض ذهنية تعرض لما صدقت هي عليها من المعقولات الاول في الدرجة الثانية من التعقل

وقد يراد بالذات ما صدقت عليه الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد بها

الوجود الخارجي وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت تلك العوارض او مفارقة كالزوجية و

الفردية والوجود والعدم والوحدة والكثرة على معنى ان الامور العارضة لحقيقة شيء لا يكون نفس ذلك الشيء المعروض

ولا داخلا في حقيقته والا اي وان لم يكن كذلك بل كانت نفس حقيقة معروضها او داخلة فيها مثلا لو كانت الوحدة نفس

حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدق اي ذلك الشيء المعروض كالانسان في مثالنا هذا على ما ينافيها اي على ما ينافي

تلك العوارض كالكثير في مثالنا هذا المنافي للواحد فان الانسان كما يكون واحدا كذلك يكون كثيرا فلو كان الوحدة نفس

حقيقة الانسان او داخلة فيها لم يكن الانسان الكثير انسانا للتنافي بين الكثرة والوحدة المعتبرة في مفهوم الانسان

ويكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده فانه اذا لوحظت الانسانية ولوحظ معها الوحدة حصل هناك انسان

واحد مقابل للانسان الملحوظ مع الكثرة وكذا الانسان الماخوذ مع الوجود يكون مقابلا للانسان الماخوذ مع العدم

وهكذا واما اذا لوحظت الانسانية ولم يلاحظ معها شيء من الامور الزائدة العارضة لها لم يكن هناك الا الانسانية محضة

لا الانسان الواحد ولا الكثير ولا الموجود ولا المعدوم لا على معنى انها ليست متصفة بشيء منها فانها يستحيل خلوها

عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد من المتناقضين بل على معنى انه لا يمكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على

الماهية بشيء من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا اخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة فيظهر ان تلك العوارض

ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وهذا معنى قوله وهي من حيث

هي ليست الا هي فلو سئل بطرفي النقيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية اي في حد ذاتها هل هي شيء من تلك العوارض

اوليست بشيء منها فالجواب السلب لكل شيء من تلك العوارض بذكر حرف السلب قبل الحيثية لا بعدها اى يجاب بان الانسان
ليس من حيث هو انسان بالف ولا شيء من الاشياء ولا بان الانسان من حيث هو انسان ليس بالف لان هذه الصيغة قد
تكون للايجاب العدولى وح يصير المعنى الانسان من حيث هو انسان شيء هو لا الف وذلك بط وانما قال بطرفي النقيض اذ هيهنا
يستحق الجواب قطعا باختيار احد شقي الترديد واما اذا استل بالترديد بين الايجاب المحصل والمعدول كان يق هل الانسان
الف او لا الف فلا يستحق الجواب وان اجيب يجاب بسلب شقي الترديد معا فيقال لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذى عرفته
واذا عرفت هذا فاعلم ان للمهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة احدها ان تؤخذ بشرط مقارنتها
وتسمى المهية ح المخلوطة والمهية بشرط شيء وقد تؤخذ بشرط ان لا يقارنها شيء من العوارض وتسمى ح المجردة والمهية
بشرط لا شيء وقد تؤخذ غير مشروطة لا بالمقارنة ولا بعدمها وتسمى المطلقة والمهية لا بشرط شيء والمجردة والمخلوطة
متباينتان مندرجتان تحت المطلقة وتوهم بعض الناس ان القوم جعلوا المهية منقسمة الى هذه الاقسام الثلثة
فتمسك بذلك على تجويز كون الشيء قسما من نفسه بناء على ان المهية المطلقة نفس المهية التى جعلت موردا للقسمة
ومنشاؤه الغفول عما اشرنا اليه من ان القوم لما بينوا ان مهية كل شيء مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات اشاروا
الى ان للمهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة فمورد القسمة حال المهية بالقياس الى عوارضها ثم تقسيم الشيء
الى نفسه والى غيره بط قطعا بل قسم الشيء لا بد ان يكون مغايرا له بل لا بد ان يكون اخص منه مط وما يق من ان الحيوان مثلا
ينقسم الى الابيض والاسود مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان من وجه كلام ظاهرى لان حقيقة التقسيم ضم مخصص الى مشترك
فما وقع قسما للحيوان هو الحيوان الابيض والحيوان الاسود لا الابيض والاسود المطلقان فكانه قيل الحيوان اما حيوان ابيض
واما حيوان اسود وكل واحد من هذين القسمين اخص مط من الحيوان فاراد المص ان يبين تلك الاعتبارات واحكامها
فق وقد تؤخذ المهية محذوفا عنها ما عداها اشارة الى المهية المجردة لكن لا دخل في اداء هذا المعنى بحيث لو انضم اليها
شيء لكان زائدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع وذلك لان المهية المحذوف عنها ما عداها بعينها هو المهية بشرط
لا شيء من غير حاجة الى اعتبار قيد زائد ولعل ذلك خبط منه وخلط بين الاصطلاحين فانهم يقولون الاجزاء المحمولة
للمهية اذا قيس بعضها مع بعض لها ايضا اعتبارات ثلثة فان الحيوان مثلا قد يؤخذ تارة بشرط شيء فيكون عين نوع
من انواعه وتارة بشرط لا شيء فيكون جزء له وتارة لا بشرط شيء فيكون محمولا عليه وليس معنى اخذه هيهنا بشرط شيء ان
يؤخذ بشرط اى شيء كان كالضاحك والكاتب مثلا بل معناه ان يؤخذ بشرط ان يدخل فيه ويحصله وبيانه ان الحيوان
مهية مبهمة لا يتعين ولا يتحصل الا بفصل ينضم اليه فيحصله ويكمله ويعينه ويكون ذلك الفصل داخلا فيه من حيث
انه متحصل ومتعين فاذا اخذ من حيث انه دخل فيه ما يحصله ويعينه قيل هو ماخوذ بشرط شيء ولذلك يق الجنس بشرط
شيء هو عين النوع فالحيوان بشرط الناطق عين الانسان وبشرط الصاهل عين الفرس وهكذا وليس معنى اخذه هيهنا بشرط
لا شيء انه يكون مجردا عن كل شيء على ما ذكر في المهية المجردة بل معناه ان يؤخذ من حيث انه قد انضم اليه امر خارج عنه وقد حصل
منهما امر ثالث وبهذا الاعتبار يكون كل واحد منهما جزء له وجزء الشيء من حيث هو جزء له لا يكون محمولا عليه مواطاة اذ لا
يصح ان يق هذا الكل هو هذا الجزء فلذلك قيل الحيوان بشرط لا شيء جزء ومادة لما تركب منه وغير محمول عليه فلا بد في
هذين الاعتبارين للحيوان من اخذ شيء معه ففي الاول اعني اخذه بشرط شيء يؤخذ ذلك الشيء معه من حيث هو داخل فيه

كلامه

كما عرفت وفي الثاني اعني اخذه بشرط لا شيء يؤخذ معه ذلك الشيء من حيث هو زائد عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان لا بشرط شيء

فهو ان يعتبر من حيث هو من غير ان يتعرض لشيء آخر اي لا يؤخذ معه شيء من حيث هو داخل فيه ولا من حيث انه خارج عنه منضم اليه

بل يؤخذ من حيث هو فيكون صالحا لكل واحد من الاعتبارين ويكون محمولا على الانواع المندرجة تحته وقس على ذلك حال

الناطق وكذا حال غيرهما من الاجزاء المحمولة للمهيات واذا تحققت ما تلوناه تبين لك ان قوله مجردة عنها ما عداها هو معنى

المهية بشرط لا شيء بالاصطلاح الاول وقوله بحيث لو انضم اليها الخ هو معناها بالاصطلاح الثاني وبين الاصطلاحين

بون بعيد لان المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور ههنا هو الانضمام فرضا لانا نقول لم يرد ان مجرد

الفرض يغني عن الانضمام اذ لا فائدة في اعتبار فرض الانضمام بدون اعتبار الانضمام لا يقال لم لا يحمل قوله مجردة عنها

ما عداها على المعنى الثاني ولا يجعل قوله بحيث لو انضم الخ بيانا وكشفا له قال ابن سينا ان المهية قد تؤخذ بشرط لا شيء

بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على

ذلك المجموع وعلى هذا لا يلزم الخلط بين الاصطلاحين لانا نقول لا يستقيم ح قوله ولا توجد الا في الاذهان لان المهية

بشرط لا شيء بالمعنى الثاني لا اختلاف لاحد في امكان وجودها ذهنا وخارجا كما لا اختلاف في امتناع وجودها بالمعنى الاول خارجا

لان الوجود الخارجي من العوارض وكذا التشخص فلو وجدت لزم اقترانها بالعوارض فلم تكن مجردة انما الخلاف في امكان وجودها

ذهنا فمنع بعضهم وجودها في الذهن ايض لان الكون في الذهن ايض من العوارض الذهنية وقال بعضهم يجوز في الذهن

اذا قيدت بالتجرد عن العوارض الخارجية لان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وفيه بحث لانه ان اراد بالعوارض الخارجية

ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان لا يثبت امتناع وجود المجردة في الخارج

لان الكون في الخارج والتشخص ايضا من العوارض الذهنية بهذا المعنى على ما سيتحقق تحقيقه في بحث الوجود وان اراد بالعوارض

الخارجية ما يكون عروضها بحسب نفس الامر وبالذهنية ما جعلها الذهن قيدا فيها واعتبر عروضها لها من غير ان يكون ذلك

بحسب نفس الامر يلزم امتناع وجود المجردة في الذهن ايض لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الخارجية بهذا المعنى والحق ما

اختاره المص لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن المهية

المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها معراة عنها ويلاحظها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة

ببعضها الا يرى انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا باستحالة الوجود في الخارج ولا حكم على شيء الا بعد تصوره فاندفع ما قيل

من ان الكون في الذهن ايض من العوارض فلو وجدت في الذهن لزم اقترانها بالعوارض فلم تكن مجردة لان ذلك الاقتران انما

هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور والوجود الذهني والتجرد انما هو بحسب التصور والوجود الذهني لا بحسب نفس الامر غاية

الامر انه يلزم ان يكون تلك المهية مخلوطة بحسب نفس الامر ومجردة بحسب الوجود الذهني والتصور ولا فساد في ذلك كما

ان المعدوم مطلقا بتصوره الذهن فيصير موجودا بحسب نفس الامر مع انه معدوم بحسب الفرض العقلي من غير مفسدة وقد

مر تحقيق ذلك مرارا واعترض بان حاصل ما ذكرتم ان كل ما يوجد في الذهن من المهيات فهو مخلوطة بحسب نفس الامر وليست

بمجردة الا ان العقل قد يتصورها مجردة تصورا غير مطابق للواقع ولا عبرة بما لا يطابقه فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن

لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجرد لا يوجد في الذهن وذلك مدعانا واجيب بانه لا معنى للمجرد الا ما اعتبره

العقل كذلك ورد بانه لا يمتنع ح وجوده في الخارج ايض بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك

فضا الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا بشيء من العوارض امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد

ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما اقول وايضا اذا كان معنى المجرد ما ذكر لا يصح قوله ان تلك المهية مخلوطة بحسب نفس

الامر مجردة بحسب الفرض لان تلك المهية على هذا التفسير للمجرد تكون مجردة بحسب نفس الامر وينهدم بنيان التحقيق الذي

ذكره اقول في الجواب انه لا معنى للموجود في الذهن الا ما تصوره العقل اعم من ان يكون ذلك التصور مطابقا للواقع ام لا

فنحن لا ندعي سوى ان المجرد قد يكون متصورا للعقل مفروضا له واما ان ذلك الفرض مطابق للواقع فنحن لا ندعيه بل نعترف

بانه خلاف الواقع ثم قال وقد تؤخذ لا بشرط شيء اشارة الى المهية المطلقة وهو كلي طبيعي المفهوم ان منع نفس تصوره

عن وقوع الشركة فيه فهو الجزئي كزيد وهذا الفرس وان لم يمنع فهو الكلي كالانسان فانه لم يمنع مفهومه مشتركا بين افراده اي بين

لكل واحد منها انه هو وانما قيد المنع بنفس التصور ليخرج بعض اقسام الكلي من حد الجزئي ويدخل في حد الكلي كمفهوم واجب الوجود

اذ لو قيل الجزئي ما امتنع فيه الشركة يتبادر منه الامتناع بحسب نفس الامر قيل الكلية اذا فسرت بالاشتراك امتنع عروضها في

الخارج للموجودات الخارجية والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة ومنهم من جوز كون الكلية

عارضة في الخارج للموجودات الخارجية وزعم ان اجتماع المتقابلات انما يمتنع في الذات الواحدة الشخصية دون الذات

الواحدة النوعية او الجنسية وقال فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج ومشتركة بين افرادها وهي في كل فرد

منها معروضة لتشخص معين وليس المشترك بين تلك الافراد مجموع المعروض والعارض معا ليلزم اشتراك شخص واحد بعينه

بين امور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه ورد عليه بان كل موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه

في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة

في الخارج لكانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة في

الخارج ومشتركة بين افرادها والكلية بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها للصور العقلية ايضا فان كل واحدة منها صورة جزئية

فامتنع اشتراكها الا يرى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها موجودة في اذهان متعددة

نعم يعرض للصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة الصور الذهنية مناسبة مخصوصة لا تكون لسائر

الصور العقلية فانا اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا اثر ليس ذلك الاثر هو بعينه الاثر الذي يحصل فيها اذا

تعقلنا فرسا معينا ومعنى المطابقة لكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر متجدد فانا اذا ابصرنا زيدا وجردناه

عن مشخصاته حصل منه في اذهاننا الصورة الانسانية المعراة عن اللواحق واذا ابصرنا بعد ذلك عمروا وجردناه ايضا لم يحصل

منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس الامر في الرؤية كان حصول تلك الصورة من عمرو دون زيد واستوضح ما اشرنا اليه

من خواتم منقشة بنقش واحد فانه اذا ضرب واحد منها على شمعة ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم آخر لم يثبت

الشمعة بنقش آخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا لكان الاثر الحاصل في الشمعة هو ذلك النقش بعينه

لا يقال كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ولما يطابقها

تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما يكون بين بين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا لانا نقول ان الكلية هي مطابقة الصورة

العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجية ذوات متأصلة بخلاف الصور العقلية

فانها كالاظلال المقتضية للارتباط بغيرها وكان هذا المعنى معتبرا في مفهوم الكلية فهي مطابقة الصورة العقلية

للامور

للامور المتكثرة سواء كانت خارجية او ذهنية دون مطابقة الامور الخارجية لها فان قيل الصورة الحاصلة من زيد

مثلا في ذهن واحد من الطائفة الذين تصوروه مطابقة لباقي الصور الحاصلة في اذهان غيره ضرورة ان الاشيا

المطابقة لشيء واحد متطابقة فيلزم ان يكون تلك الصورة كلية قلنا ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لكثيرين

هي ظل لها ومقتضٍ لارتباطها بها فان الصور الادراكية تكون اظلالا اما للامور الخارجية او لصور اخرى ذهنية ومن

البين ان الصور الحاصلة في اذهان تلك الطائفة ليس بعضها فرعا لبعضها بل كلها اظلال لامر واحد خارجي هو زيد

الى هذا كلامه وحاصله ان الكلية لا يصح تفسيرها بالاشتراك اذ لو فسرت به لم يمكن عروضها للامور الخارجية لامتناع

اتصاف ذات واحدة بالامور المتقابلة ولا للصور العقلية لكون كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فيجب

تفسيرها بالمطابقة بالمعنى المذكور اذ هي تعرض للصور العقلية كما بينه اقول فساده ظاهر لان المنطقيين باسرهم

قسموا المفهوم الى الكلي والجزئي فمعروض الكلية هو المعلوم دون الصور العقلية التي هي علوم ودون الموجودات الخارجية

التي هي اشخاص فانا اذا راينا زيدا مثلا وحصل في اذهاننا مفهوم الحيوان مثلا كان هناك امور ثلاثة زيد وهو شخص

موجود في الخارج لا يمكن ان يوصف بالكلية والصورة العقلية لمفهوم الحيوان وهي ايضا لا تتصف بالكلية لانها صورة

جزئية في نفس جزئية كما اعترف به هذا القائل ومفهوم الحيوان وهو غير صورته العقلية لانه معلوم لا علم وصورته

العقلية علم لا معلوم وهو الموصوف بالكلية والاشتراك بين الكثيرين بمعنى حمله عليها ايجابا فظهر ان امتناع عروض

الاشتراك بين كثيرين للموجودات الخارجية وكذا للصور العقلية لا يدل على عدم صحة تفسير الكلية بالاشتراك وانما

كان يدل لو كان الموصوف بالكلية احدهاتين وليس كذلك وما ذكره من ان الكلية بمعنى المطابقة تعرض للصور العقلية

مع انها صور جزئية في نفس جزئية يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوما الكلية

والجزئية متقابلين وذلك مما لم يقل به احد ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بهذا المعنى تعرض للصور

العقلية والكلية لا يمكن عروضها لتلك الصور لكونها جزئية حالة في نفس جزئية لكان صوابا موجود في الخارج

على معنى ان ما صدق عليه عين الشخص موجود في الخارج على ما هو التحقيق مذهب من قال بوجود الطبايع في الاعيان وهو

جزء من الاشخاص لان الشخص عبارة عن مجموع الماهية والتشخص ونسبة الماهية الى التشخص نسبة الجنس الى الفصل هذا وقد

استدل على وجود الماهية لا بشرط شيء بانه جزء من الشخص الموجود في الخارج فان الحيوان مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود في

الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه واعترض عليه بانه ان اريد به ان الحيوان جزء له في الخارج فهو ممنوع بل هو اول المسئلة

وان اريد انه جزء في العقل فهو مسلم لكن الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية لا يجب ان تكون موجودة في الخارج الا يرى

ان العمى جزء هذا الاعمى الموجود في الخارج مع انه ليس بموجود فيه وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه هذا

الكلام انما يلائم بحال الماهية لا بشرط شيء بالاصطلاح الاخر الذي سبق ذكره والكلية العارضة للماهية يقال لها كلي

منطقي لان المنطقي انما يبحث عن الكلي من حيث هو كلي من غير ان يشير الى طبيعة من الطبايع ويقال للمركب من المعروض والعارض

كلي عقلي وهما اي الكلي المنطقي والعقلي ذهنيان يعني من المعقولات الثانية اما الكلي المنطقي فقد سبق بيان ذلك فيه

واما الكلي العقلي فلتركبه منه فهذه يعني الكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي اعتبارات ثلثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة

والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له ومنها مركبة وهي ما له جزء وهما موجودان ضرورة دعوى الضرورة في وجود الماهية المركبة

ظاهرة فان وجود الانسان والشجر والبيت وامثالها من المركبات ضروري وكذلك تركبها ايضا معلوم بالضرورة واما
وجود الماهية البسيطة فدعوى الضرورة فيه تامل وقد يستدل عليه بان المركب لا بد وان ينتهي في التحليل الى البسيط لان
كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدؤها فلو انتفى الواحد انتفى الكثير لانتفاء مبدئه لا يقال ان
ان اردت بالواحد ما هو واحد وحدة حقيقية فقولك لا بد فيها من الواحد ممنوع لجواز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثرة
مركبا من احاد كل واحد منها مركب من آحاد اخر كذلك وهكذا الى غير النهاية وان اردت به ما هو اعم من الواحد الحقيقي و
الاعتباري فذلك مسلم لكن لا يجديك نفعا اذ لا يلزم منه انتهاء المركب الى البسيط والسند مامر لانا نقول لا معنى
للكثير في الحقيقة الا المتالف من الآحاد الحقيقية واما الواحد المركب مما لا يتناهى فانه وان جاز ان يعتبر جزءا للكثرة
لكنه في الحقيقة كثرة في نفسه فالكثرة المركبة من تلك الآحاد الاعتبارية مركبة من كثرات في الحقيقة فلا بد هناك
من آحاد حقيقية والا لزم تحقق كثرات حقيقية من غير ان يتحقق هناك آحاد اصلا وهو مح بديهة ووصفاهما يعني
البساطة والتركيب اعتباريان لا وجود لهما في الخارج متنافيان لا يصدقان على شيء اصلا ولا يرتفعان لان كون الشيء
ذا جزء وعدم كونه ذا جزء متقابلان تقابل سلب وايجاب وقد يتضايفان يعني قد يفسران على وجه يكونان متضايفين
فان البساطة قد يطلق على كون شيء جزءا من شيء اخر والتركيب على كون شيء كلا لشيء آخر فيتعاكسان في العموم والخصوص مع
اعتبارهما بما مضى يعني ان البسيط والمركب الاضافيين اذا اعتبرا وقيسا بما مضى من البسيط والمركب الحقيقيين
البسيط بالبسيط والمركب بالمركب يتعاكسان في العموم والخصوص اي يكون البسيط الاضافي اعم مط من البسيط الحقيقي
لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء له لجواز ان يكون
جزء شيء ذا اجزاء على عكس النسبة بين المركبين الاضافي والحقيقي فان المركب الاضافي اخص مط من المركب الحقيقي لان كل مركب
اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزئه وفيه نظر لان البسيط الحقيقي
قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزءا من شيء اصلا فالاولى ان يقال ان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان له جزءا بالنسبة
والبسيط الحقيقي يكون اضافيا بالنسبة مع انه لا يلزم ان يكون جزءا من شيء فضلا عن اعتبار ذلك بط قطعا بل النسبة
بين البسيطين عموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالنوع للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي
في بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزءا لمركب اخر كالجسم للحيوان وبين المركبين مساواة ان لم
يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد وان يكون له جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى ذلك
الجزء وبالعكس وعموم مطلق ان اشترط ذلك لان كل مركب اضافي بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان
لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون اعم مط من الاضافي وكما يتحقق الحاجة في المركب الى الجاعل فكذا في البسيط
يتحقق الحاجة الى الجاعل اختلفوا في ان الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا على اقوال ثلثة الاول
ما اختاره المص وهو انها كلها مجعولة بجعل الجاعل سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان المحوج الى تاثير الفاعل
هو الامكان العارض للمركبات والبسائط فكلها محتاجة الى جعل الجاعل ثم الاثر الحاصل في الخارج من جعل الجاعل
تاثير الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده فلذلك يكون ماهيات الممكنات مجعولة بجعل الجاعل دون وجوداتها الثاني
انها غير مجعولة مط مركبة كانت او بسيطة اذ لو كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم يكن الانسانية عند عدم جعل

الجاعل

الجاعل انسانية وسلب الشئ عن نفسه ح والجواب ما قد سبق من انا لا نم استحالته فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه
انما المحال هو الايجاب المعدول وحاصله ان عند عدم الجعل يرتفع المهية الانسانية عن الخارج راسا فلا يصدق عليها
حكم ايجابي بل يصدق عليها سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج لا انها تتقرر في الخارج مع اللاانسانية
حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية والمح هو الثاني هذا لا الاول الثالث ان المركبة مجعولة بخلاف البسيط
اذ لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج اليه فرع الامكان لكن الامكان
نسبة تقتضي الاثنينية فيلزم ان يكون في البسيط اثنينية فلا يكون البسيط بسيطا هف والجواب ان الامكان نسبة
بين المهية ووجودها لا بين اجزاء المهية حتى يقتضي اثنينية فيها قال صاحب المواقف ان هذه المسئلة من المداحض ونحن
نثبت اقدامك باشارة خفية الى تحرير محل النزاع ومنشا المذاهب فيه وهي ان الحكماء لما اثبتوا الوجود الذهني راوا عوارض
المهيات ثلثة اقسام قسم يلحق المهيات من حيث هي باي وجود وجدت كالزوجية للاربعة وقسم يلحقها باعتبار وجودها
الخارجي كالتناهي للجسم وقسم يلحقها باعتبار وجودها الذهني وهو الذي يسمى معقولا ثانيا كالذاتية والعرضية فنبهوا بقولهم
ان المهيات غير مجعولة على ان المجعولية من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض المهية وارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل
وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزء مقوما لها تلحق المهية المركبة لذاتها
مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزئها الداخل في قوامها يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو فاينما وجدت المهية
المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للمهية وان اشتركتا في الاحتياج
اللازم للوجود وارادوا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيئان ان الاحتياج العارض للمهية المركبة في حد ذاتها
مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للمهية البسيطة وهذا ايضا كلام حق لا شبهة فيه وقال بعضهم المهيات كلها
بسيطها ومركبها مجعولة وقد ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس المهية او للوجود وهذا ايضا
كلام صدق لا شك فيه وقال بعض المحققين فيه لان البحث عما يلحق المهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي
او الذهني جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة وايضا كما ان المهية الممكنة محتاجة الى
الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم المهية
الممكنة مط فانها اينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها بينا او غير بين وان فسرت المجعولية
بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا وابعد من ذلك ما قاله الامام الرازي
من ان معنى قولهم المهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس المهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من ان المهية لا واحدة
ولا كثيرة والصواب ان يوجه معنى قولهم ان المهيات ليست مجعولة انها في انفسها ليست مجعولة بل هي مجعولة باعتبار وجودها
فانك اذا لاحظت مهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين المهية ونفسها
حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة الى تلك الاخرى وكذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل
الوجود وجودا بل تاثيره في المهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا
متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا
بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج فليست المهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا

فی انفسها مجعولۃ بل المهیات فی کونها موجودۃ مجعولۃ وهذا المعنی مما لا ینبغی ان ینازع فیه ولا منافاۃ بین نفی المجعولیۃ عن المهیات بالمعنی الذی ذکرناه اولا وبین اثباتها لها بما بینا آنفا من انه الحق الذی لا یتوهم بطلانه فالقول بنفی المجعولیۃ مط واثباتها مطلقا کلاهما صحیح اذا حملا علی ما صورناه ومن ذهب الی ان المرکبات مجعولۃ دون البسایط فان ارادوا بالمجعولیۃ احد المعنیین المذکورین فالفرق بط لان المجعولیۃ تلك المهیۃ منتفیۃ عنهما معا وبمعنی جعل المهیۃ موجودۃ ثابتۃ لهما معا وان ارادوا کما هو الظاهر من کلامهم ان مهیۃ المرکبۃ فی حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجۃ الی بعض اجزائها الی بعض وبهذا الاعتبار لها حاجۃ الی جاعل یحققها فی نفسها بضم بعض اجزائها الی بعض وهذا الاحتیاج الذاتی لا یتصور فی البسیط فهو والمرکب متشارکان فی ثبوت المجعولیۃ بحسب الوجود وممتازان بان المرکب مجعول فی حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسیط کان هذا ایضا صوابا بلا ریبۃ ویقول ح ان قولهم ان الامکان لا یعرض للبسیط لم یریدوا به امکانه بالقیاس الی وجوده لظهور بطلانه اذ الکلام فی المهیات الممکنۃ دون الواجب والممتنع وایضا لو صح نفی هذا الامکان عن البسیط بما ذکر لانتفی عنه الوجوب والامتناع ایض لانهما نسبۃ کالامکان بل ارادوا به حاجته فی حد ذاته کما فی المرکب وح یندفع الجواب عنه بما ذکر من ان عروض الامکان للبسیط لا یقتضی اثنینیۃ فی حد ذاته انتهی کلامه واقول لا یخفی علی المتامل ان ما ذکره من التوفیق بین القولین الاولین اعنی نفی المجعولیۃ مط واثباتها مط کلام حق لا شبهۃ فیه وقد اسلفناه بعینه فی مبحث حاجۃ الممکن الی المؤثر لکن توجیه القول الثالث علی ما ذکره فیه ذلك البعد الذی کان فیه اذ محصله ان الحاجۃ الی الفاعل من لوازم مهیۃ المرکب دون البسیط فانها بالنسبۃ الیه من لوازم الوجود دون المهیۃ فلیتامل وهما ای البسیط والمرکب قد یقومان بانفسهما ای لا یفتقران فی تقومهما الی محل یقومان به لان لهما قیاما بانفسهما کما ان لهما قیاما حقیقیا بغیرهما وقد یفتقران فی تقومهما الی المحل فهنالك اقسام اربعۃ بسیط قائم بنفسه کالواجب تعالی وبسیط قائم بغیره کالنقطۃ ومرکب قائم بنفسه کالجسم ومرکب قائم بغیره کالسواد والمرکب مرکب عما یتقدم وجودا وعدما بالقیاس الی الذهن والخارج یعنی ان اجزاء المهیۃ تتقدم علیها بحسب الوجودین الذهنی والخارجی فان وجود البیت فی الخارج یفتقر الی وجود الجدران والسقف فیه وکذا وجوده فی الذهن مفتقر الی وجودهما فیه وبحسب العدمین ایضا فان عدم البیت فی الخارج یفتقر الی عدم الجدران او السقف فیه وکذا عدمه فی الذهن مفتقر الی عدم احدهما فیه لکن بین التقدمین اعنی تقدم الاجزاء علی الماهیۃ بحسب الوجود وتقدمها علیها بحسب العدم فرق من وجهین احدهما ان التقدم بحسب الوجود یتحقق بالنسبۃ الی کل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبۃ الی شیء ما من الاجزاء فان وجود البیت مفتقر الی وجود کل من الجدار والسقف وعدمه انما یفتقر الی عدم احدهما ایا ما کان والثانی ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلیۃ فان وجود کل من الجدار والسقف علۃ ناقصۃ لوجود البیت وعدم احدهما ایا ما کان علۃ تامۃ لعدمه فان قیل یلزم من ذلك ان یکون لشیء واحد بعینه وهو عدم هذا البیت المعین مثلا علل تامۃ بعدد اجزائه اذ عدم الجدار علی ما ذکرت علۃ تامۃ لعدم البیت کما ان عدم السقف ایضا علۃ تامۃ له وهم قد صرحوا باستحالۃ توارد علل تامۃ علی معلول واحد بالشخص قلنا البرهان انما دل علی ان الواحد بالشخص لا یمکن ان یکون له علل تامۃ مجتمعۃ او ممکنۃ الاجتماع واما العلل التامۃ التی یستحیل اجتماعها فلا برهان علی استحالتها ثم ان کل واحد من اعدام الاجزاء علۃ تامۃ لعدم المرکب بشرط تقدمه علی سایر الاعدام الاخر فاذا عدم جزء من المرکب فی زمان ولم یعدم فی ذلك الزمان ولا

ولا قبله جزء اخر منه كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب واذا اعدم جزآن منه معاً فى زمان لم يكن شىء من

هذين العدمين علة لعدم المركب لفقدان الشرط بل مجموعهما علة تامة له بشرط تقدمه زمانا على اعدام الاجزاء الاخر فهذه علل

تامة قد اعتبر فيها شروط متنافية فلا يمكن اجتماعها فظهر من ذلك انه اذا عدم المركب بعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم بعدم

جزء اخر بعده وهذا الاشكال ليس مخصوصاً باعدام الاجزاء بل جار فى اعدام ساير العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم الغاية

وعدم الشرط فان كل واحد منها ايضاً علة تامة لعدم المعلول ووجه التفصى ما نبهت عليه وهو اى تقدم الاجزاء على

الماهية علة الغنى للاجزاء عن السبب الجديد لان الجزء لما كان متقدما على الكل فمتى تحقق الكل فلا بد وان يتحقق الجزء اولا

فاستحال عند تحقق الكل احتياجه الى سبب جديد يحققه لامتناع تحصيل الحاصل فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غنى

يعنى ان الغناء عن السبب الجديد اذا اعتبر فى الجزء بحسب الوجود الذهنى يسمى الجزء بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجى

يسمى الجزء الغنى فيحصل للجزء خواص ثلث واحدة وهى التقدم بحسب الوجودين الذهنى والخارجى متعاكسة اى خاصة

مساوية للجزء فان كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على آخر فهو جزء له فان قيل ان اريد بهذا التقدم التقدم

فى الوجودين جميعاً على ما هو ظاهر عبارة القوم فباطل لان الجزء الذهنى كالجنس والفصل لا يتقدم فى الوجود الخارجى

والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهنى متقدم بالوجود الذهنى والجزء الخارجى متقدم بالوجود الخارجى على ما ذكرتم فالعلة

الفاعلية للشىء متقدمة عليه فى الخارج ان كانت علة له فى الخارج وفى الذهن ان كانت فى الذهن فهذه الخاصة لا تكون مساوية

للجزء لصدقها على العلة الفاعلية ايضاً اقول الظاهر ان مرادهم الاول على ما صرح به الامام لكن معناه ان الجزء متقدم على

الكل فى الوجودين جميعاً ان كان بينهما مغايرة فى الوجودين بيان ذلك ان الجزء لا بد وان يكون مغايراً للكل بحسب التعقل

والوجود الذهنى فان كان مع ذلك مغايراً له بحسب الوجود الخارجى ايضاً وذلك اذا كان جزءً غير محمول وجب تقدمه بحسب

الوجودين جميعاً كما ذكرنا فى مثال البيت وان لم يكن مغايراً له بحسب الوجود الخارجى وذلك اذا كان من الاجزاء المحمولة

فانها عين الكل بحسب الخارج لم يتصور له تقدم بحسب الخارج وانما يكون تقدمه بحسب الوجود الذهنى فقط لكنه بحيث لو كان

له وجود خارجى مغاير لوجود الكل فى الخارج وجب ان يكون متقدماً عليه فى الوجود الخارجى فهذا المعنى اعنى التقدم بحسب

الوجودين على تقدير المغايرة بحسبهما خاصة مساوية للجزء لا يوجد فى العلة الفاعلية لان العلة الفاعلية للشىء ان

كانت علة له فى الخارج لا يجب تقدمها فى الوجود الذهنى وان كانت علة له فى الذهن لا يجب تقدمها فى الوجود الخارجى فان

قيل لنا ان نختار ان مرادهم المعنى الثانى اعنى ان الجزء الذهنى متقدم بالوجود الذهنى والجزء الخارجى متقدم بالوجود الخارجى

ولا يرد النقض بالعلة الفاعلية للشىء لانه لا يصدق عليها انها متقدمة عليه بالوجود الذهنى ان كانت علة له فى الوجود

الذهنى فان الفاعل لوجود الصور فى الاذهان هو المبدء الفياض ومقدمات الدليل انما هى معدات لفيضانها منه

وقد يحصل لنا معلومات كثيرة ولا يخطر ببالنا المبدء الفياض قلنا الان نعود ونورد النقض بالعلة المعدة اذ يصدق

عليها انه يجب تقدمها بالوجود الخارجى ان كانت علة معدة له بحسب الوجود الخارجى وتقدمها بالوجود الذهنى ان كانت

علة معدة بحسب الوجود الذهنى كمقدمات الدليل واثنتان اعم اى يحصل للجزء خاصتان اخريان تتفرعان على الخاصة

الاولى فان الجزء لما كان متقدماً على الكل بحسب الوجود الذهنى والخارجى لزم من الاول اعنى من تقدمه بحسب الوجود الذهنى

استغناؤه عن الوسط فى التصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الجزء للماهية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب

بالبرهان بل يجب اثباته لها ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورهما ومن الثاني اعني من تقدمه بحسب الوجود الخارجي الاستغنا

عن الواسطة في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر الى سبب جديد فظهر ان للجزء

خواص ثلثا الاولى المتقدم بحسب الوجودين وهي خاصة حقيقية لا يصدق على شيء من العوارض الثانية الاستغناء

عن الواسطة في التصديق بمعنى وجوب الاثبات وامتناع السلب بمجرد اخطار الجزء والمهية بالبال بل بمجرد تصور

المهية وهذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم اذا اشترط اخطارهما والا خص

ان اكتفى بتصور المهية الثالثة الاستغناء عن الواسطة في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على اللوازم المهية

سواء كان الجزم بثبوتها لها محتاجا الى وسط كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له

لذاته ويفتقر بيانه الى وسائط او غير محتاج كالانقسام بمتساويين للاربعة ثم التركيب قد يكون اعتباريا بان

يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يضع بازائه اسما كالعشرة من

الآحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فبط

لان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد عدم الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك

ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والصور الاجتماعية

في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا تلك الافراد فلو اخذت

جزء منها لم يكن تلك المهيات موجودات خارجية لان ما جزؤه معدوم فهو معدوم قطعا والكلام فيها بخلاف المركبات

الحقيقية فان لها صورا اجتماعية متحققة في نفس الامر كما في البيت بل قد يحدث بتفاعل مفرداتها مزاج كما في المعجون

بل وصور نوعية جوهرية هي مبدء الآثار العجيبة كما في الترياق فان قيل كل من المزاج والهيئة الاجتماعية عرض فكيف

يكون جزء من المعجون والبيت وهما جوهران قلنا لا استحالة في تركب جوهر من جزئين احدهما جوهر والآخر عرض قائم

بذلك الجوهر الذي هو جزؤه وانما المستحيل ان يتركب الجوهر من عرض قائم بذلك الجوهر لانه يكون متاخرا عنه وما يكون

جزء الشيء يكون متقدما عليه وقد يكون حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة الموجودات حقيقة واحدة وحدة حقيقية

مختصة باللوازم والآثار ولا بد في هذا المركب من حاجة ما لبعض الاجزاء الى البعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الآخر

لم يحصل منها مهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان فالو هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح

لا ليستدل به فانه ربما خفي التصديق البديهي لخفاء في تصورات اطرافه وتلك الحاجة قد يكون من جانب واحد كما

لمركب من البسائط العنصرية ومما يقوم بها من الصور المعدنية او النباتية او الحيوانية فان الصور يحتاج الى تلك المواد

من غير عكس وقد يكون من جانبين لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور وهذا معنى قوله ولا يمكن شمولها اي شمول الحاجة

للاجزاء باعتبار واحد بل يجب ان يكون باعتبارين كما يحتاج الهيولى الى الصورة من جهة البقاء ويحتاج الصورة

الى الهيولى من جهة التشخص وهي اي اجزاء المهية قد تتميز في الخارج بان يكون لكل واحد منها وجود مستقل في الخارج

غير وجود الآخر فيه وبالضرورة تكون متميزة في الذهن ايضا وهذه الاجزاء لا يمكن حملها على المركب ولا حمل بعضها

على بعض مواطاة وقد تتميز في الذهن فقط دون الخارج وهذه هي الاجزاء المحمولة وقد تحيرت افهام العلماء في كيفية

تركب المهية من الاجزاء المحمولة فاختلفوا على مذاهب اربعة حسب الاحتمالات الممكنة وذلك لان هذه الاجزاء اما

هذا ان تكون صورًا لامور متعددة او لامر واحد وعلى الاول اما ان يكون تلك الامور موجودة بوجود واحد او بوجودات متعددة
وعلى الثاني اما ان يكون تلك الصور ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج اولا فهذه احتمالات اربعة قد اتخذ كل
واحد منها مذهبا الاحتمال الاول ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة بوجود واحد وهذا هو القول بان
الاجزاء المحمولة تغاير المركب جهة لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد من تلك الامور لزم
حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما مح
الاحتمال الثاني ان يكون تلك الاجزاء صورًا لامور متعددة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان
الاجزاء المحمولة تغاير المركب جهة ووجودا وهو مردود بان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حملها على
المركب وكذا حمل بعضها على بعض فان المتمايزين بحسب الوجود الخارجي ان فرض بينهما اي ارتباط امكن يمتنع ان يقال
احدهما هو الاخر او يق المجتمع منهما هو هذا الواحد او ذلك الواحد يشهد بذلك بديهة العقل وبهذا يبطل ما
تمسك به هذا القائل من انها لما التامت وحصل منها ذات واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات
وحمل بعضها على بعض ايضا الاحتمال الثالث ان يكون تلك الاجزاء صورا لامر واحد لكن كانت ماخوذة من امور متعددة بحسب
الخارج وهذا قول من قال انه لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا قد حصل له معان يتبعها
معان اخر فيحصل من تلك المعاني مفهومات صادقة عليه بهو هو وهو يصير باعتبار حصولها شيئا مخصوصا ذا مهية مخصوصة
يمتاز عن ساير الاشياء بالمهية والخواص فالماخوذة من المتبوعات هي الذاتيات وبها صارت تلك المهية تلك المهية
اذ ليس المراد بهذا النوع من المهية سوى ان يكون شيء قد حصل له معان متعددة يتبعها صفات لا توجد بدونها
والماخوذة من التوابع هي العرضيات اذ ليس لها مدخل في نفس المهية بل انما حصلت بالعرض كما حصل للانسان
عدة من المعاني كالابعاد والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق وهي استتبعت معاني اخر فالابعاد التحيز والنمو
التغير والحس الانفعال والنطق التعجب والضحك والمجموع قابلية الصناعات فصار بها جوهرا جسما نابتا ناميا
حساسا متحركا بالارادة ناطقا وهي الذاتيات فصار متحيزا متغيرا منفعلا متعجبا ضاحكا قابلا للصناعات
وهي العرضيات وزعم هذا القائل انه يسهل بهذا التحقيق امتياز الذاتيات عن العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة
ويقرب منه ما قالوا من ان الجنس والفصل قد يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية ولذلك حكموا بان اجناس الاجسام
وفصولها ماخوذة من موادها وصورها وان الحيوان ماخوذ من بدن الانسان والناطق من نفسه الناطقة وهو مردود
بان تلك المعاني الحاصلة للشيء المستتبعة لمعان اخر ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة في
الوجود فلا يكون شيء منها محمولا عليه مواطاة ولا يكون المحمولات المشتقة منها ذاتيات لان المشتق من جزء خارجي
يشتمل على نسبة خارجة عن المركب ضرورة خروج النسبة عن المنتسبين والمشتمل على ما هو الخارج لا يكون ذاتيا
له والا لزم ان يدخل في المهية ما هو خارج عنها وان كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها ذاتيا له وكذا المحمولات
المشتقة منها لا يكون ذاتيات له لاشتمالها على تلك المعاني الخارجة عن المركب هكذا قال بعض المحققين اقول ويستفاد
منه ان الاجزاء المحمولة لا تكون مفهوماتها المشتقات لان ماخذ الاشتقاق اذا كان خارجا عن مهية المركبات فظاهر
والا فمفهوم المشتق يشتمل على نسبة ماخذ الاشتقاق الى ما صدق عليه المشتق اعني المركب فالنسبة خارجة عن المركب

وكذا مفهوم المشتق لاشتماله عليها الاحتمال الرابع ان تكون تلك الاجزاء صورًا لشيء واحد وهو بسيط ذاتا ووجودًا لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج مهية ووجودًا وان جعل الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا امتياز بينهما الا في الذهن وهو المختار عند المحققين ولا اشكال عليه الا ما سلف من ان الصور العقلية المختلفة كيف يتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك واذا اعتبر عروض العموم ومضايفه يعني الخصوص لاجزاء المهية وعدم عروضهما لها فقد تتباين وقد تتداخل يعني ينقسم تلك الاجزاء الى متباينة لا يكون بينها عموم وخصوص لا مطلقًا ولا من وجه والى متداخلة بينها عموم وخصوص والمص لم يعتبر المتساوية بناء على امتناع تركب المهية الحقيقية من امرين متساويين عنده على ما سيجيء والا يلزم ادراج المتساوية في المتباينة وفيه بعد ومنهم من ادرجها في المتداخلة حيث قال الاجزاء قد تتداخل بان يكون بينها تصادق بالمساواة او العموم مطلقًا او من وجه وقد تتباين بان لا يكون بينها تصادق اصلا والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المتساوية فيحتاج الى ان يجعل قسما ثالثا او تقسم الاجزاء الى متصادقة ومتباينة ثم تقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية وقد توخذ الاجزاء المتداخلة لا الاجزاء مطلقًا موادّ وقد توخذ محمولة فقد استوفينا الكلام في بيان هذين الاعتبارين فلا نعيده وانما ارجعنا الضمير الى الاجزاء المتداخلة لا الاجزاء مطلقًا لان هذين الاعتبارين انما يجريان في الاجزاء المحمولة على ما اشرنا اليه في صدر ذلك البحث ولعل المص انما اخر ذكر المتداخلة عن المتباينة مع ان الانسب كان تقديمها عليها اشارة الى ذلك فيعرض لها اي للاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية البتة يعني ان الاجزاء المحمولة اما اجناس او فصول بمعنى منع الخلو لان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين المهية وما يخالفها في الحقيقة كان جنسا والا كان فصلا لاستحالة ان يكون جزء لجميع المهيات لكان البسائط فهو مميز المهية عن بعضها ولا نعني بالفصل سوى ما يكون ذاتيا مميزًا للمهية في الجملة ولا يكون تمام الذاتي المشترك وجعلا شيئا واحدا اذ لو كان لكل منهما وجود مغاير لوجود الاخر لم يكن احدهما محمولا على الاخر ولا على المهية المركبة منهما حملا بالمواطاة والجنس كالمادة وهو معلول والفصل كالصورة وهو علة الجنس والفصل اذا نسبا الى المادة والصورة كان الجنس كالمادة في ان الشيء اي المركب حاصل معها بالقوة والفصل كالصورة في ان الشيء اي المركب حاصل معها بالفعل والفصل علة والجنس معلول على معنى ان الطبيعة الجنسية اذا حصلت في العقل كانت امرا مبهمًا مترددًا بين اشياء متكثرة هو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحد منها فاذا انضم اليها الفصل تعينت وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء فالفصل علة لصفات الجنس في الذهن وهي التعين وزوال الابهام والتحصل اعني الانطباق على تمام المهية فيكون الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعليته له بهذا المعنى بديهية بعد تعقل الطبيعة الجنسية والفصلية على ما ينبغي ويتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن فقط والا لم يعقل الجنس الا مع فصل ما وكذا توهم كونه علة للوجود في الخارج والا لتغايرا في الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة وما لا جنس له لا فصل له بناء على امتناع تركب المهية من امرين متساويين فلو تركبت المهية من جزئين كان احدهما اعم وهو الجنس والاخر اخص وهو الفصل فما لا جنس له لا يكون مركبا فلا يكون له فصل وفيه بحث سيجيء بيانه قال الشيخ في الشفا الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على المهية او لا فان دل على المهية فاما ان يدل على المهية المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس

وان لم يدل

قوله مع ان الانسب كان تقديمها عليها اقول لان المتداخلة وجودي والمتباينة عدمي

قوله وقد توخذ موادّ اقول علمت ان الفصل بحسب الجنس صورة والجنس مادة

قوله بمعنى منع الخلو اقول فيه بدليل اذ التعدد لم يعتبر منع الخلو فقط وان كان بينهما منع الجمع ايضا كما يظهر بالدليل المذكور

وان لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات والا لدل على الماهية المشتركة بل يكون اخص منه فيميز الماهية عن مشاركاتها في ذلك
الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل في الشفا بانه المقول على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه وذكر ايضا انه ليس من
الفصول المقومة ما لا ينقسم وقال في الاشارات اشارة الى الفصل واما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال على الكثرة التي كليته
بالقياس اليها قولا في جواب ما هو فلا شك انه يصلح للتميز الذاتي لها عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ثم رسم الفصل
في الاشارات بما هو اعم مما في الشفا حيث قال ويرسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وقال بعض المحققين
كلام الشفا مبني على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين والا فلا نم انه لو لم يكن اعم الذاتيات لكان اخص منه اما
اولا فلجواز ان لا يكون ثمه ذاتي اعم كما اذا تركب من امرين متساويين فقط واما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا للاعم ايضا
فيكون كل من الامرين المتساويين فصلا فلا يصح في تعريف الفصل قوله من جنسه وكلام الاشارات مبني على جواز تركب
الماهية من امرين متساويين فاذا كان الذاتي مساويا لاعم الذاتيات او لم يكن هناك ذاتي اعم كان مميزا له عن مشاركاته
في الوجود لا في الجنس فكان فصلا بمقتضى تعريفه المذكور في الاشارات حيث عمم ولم يقيد بقوله من جنسه فاذا كان اخص
منه كان مميزا عن مشاركاته في الجنس وقال المصنف في شرحه للاشارات الفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للجسم النامي
مثلا فانه لا يوجد في غيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى
التقديرين فان الجنس انما يحصل ويتقوم بنوع نوعا وذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن كل
ما عداه مما يشاركه في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق
عن جميع ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشاركه في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة
بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركها في الوجود او في جنس ما وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره
ممن تبعه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه والمساوي لم
هو والمساوي له هو ما يصلح لتميزه عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح لتميز ما يختص به عما يشاركه في الجنس الذي
يعمهما ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين له ولا يكون لهما جنس بل يكونان
فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال هذه التمحلات الى هنا
كلامه واقول اما توجيهه لكلام الاشارات فقد اعترض عليه بان مناط الفصلية ليس هو التميز عن جميع المشاركات والا
لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التميز عن بعض المشاركات ومثل الناطق مميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق
ولهذا الاعتراض وجه دفع سنذكره واما قوله غير مطابق لاصولهم يعني ان الفصل محصل للطبيعة الجنسية وان الجنس العالي
لا يجوز ان يكون له فصل مقوم وان الفصل القريب لا يمكن ان يكون متعددا وان ما لا جنس له لا فصل له الى غير ذلك
فجوابه ان قدماء المنطقيين قالوا بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين وبنوا عليه تلك الفروع والشيخ تبعهم في
الشفا والمتاخرون لما راوا ضعف ادلتهم على ما سيظهر رجعوا عن هذا الاصل والفروع ايضا الا ما سنح لهم عليه دليل
غير مبني على هذا الاصل واما قوله غير مطابق للوجود يعني لقيام الادلة على ان ليس في الوجود مثل تلك الماهية فقول
كلها مدخولة فان منها انه لو تركبت ماهية حقيقية من امرين متساويين فلا بد ان يتحقق بينهما حاجة وليس احدهما
اولى بالاحتياج من الاخر لانهما ذاتيان متساويان فيحتاج كل منهما الى الاخر ويلزم الدور ورد بانا لا نم وجوب الاحتياج

فی الاجزاء المحمولة لانها اجزاء ذهنیة لاتمایز بینها فی الوجود الخارجی انما یجب ذلک فی الاجزاء الخارجیة المتمایزة بحسب الوجود الخارجی
ولو سلم فلیحتج کل منهما الی الاخر من جهة اخری فلا یلزم الدور وایضا جاز ان یحتاج احدهما الی الاخر من غیر عکس ولا محذور واذا لا یلزم
من التساوی فی الصدق التساوی فی الحقیقة فلا یلزم من الاحتیاج فی احد الطرفین دون الاخر ترجیح بلا مرجح ومنها ان کل ماهیة اما
جوهر او عرض فان کان جوهرا کان الجوهر جنسا لها وان کان عرضا کان احد التسعة او الثلاثة علی اختلاف المذهبین جنسا
لها فلا یکون ترکبها من امرین متساویین وان فرض تلک الماهیة جنسا من الاجناس العالیة فالجوهر مثلا لو ترکب من امرین
متساویین کان کل منهما اما جوهرا او عرضا لا سبیل الی الثانی والا لکان الجوهر عرضا لصدقه علی الجوهر بالمواطاة اذ الکلام
فی الاجزاء المحمولة ولا الی الاول لانه لو کان جوهرا فاما ان یکون جوهرا مطلقا فیلزم ترکب الجوهر من نفسه او جوهرا مخصوصا
والجوهر المطلق جزء منه فیلزم ان یکون الشیء جزء لجزء نفسه وانه محال وهکذا نقول فی سایر الاجناس العالیة کالکم مثلا
فان کل جزء من اجزائه اما کم او لا کم ونسوق الکلام الی آخره ورد بانا لا نسلم انحصار الممکنات فی المقولات العشر او الاربع
اذ لم یقم علیه برهان بل ولا قالوا به وانما الذی یدعونه انحصار الاجناس العالیة فی احدهما والفرق ظاهر لجواز انحصار
الاجناس العالیة فی احدهما مع وجود ممکنات کثیرة غیر مندرجة فی تلک الاجناس کیف وقد صرحوا بان النقطة والوحدة
من هذا القبیل سلمنا ذلک لکن لا نسلم جنسیتها لما تحتها ولا دلیل لهم علی ذلک سلمناه لکن قوله جزء الجوهر اما ان یکون
جوهرا او عرضا اما ان یرید به ان الجزء اما مفهوم الجوهر او مفهوم العرض واما ان یرید به ان الجزء اما ان یصدق علیه الجوهر او
العرض فان کان المراد الاول فلا نسلم الحصر لجواز ان یکون مفهومه مغایرا لمفهومی الجوهر والعرض فان جمیع الممکنات لا ینحصر فی
المفهومین وان کان المراد الثانی فلا نسلم ان الجزء لو کان جوهرا مخصوصا لزم ان یکون الشیء جزء لجزء نفسه وانما یلزم لو کان ذاتیا
له وهو ممنوع فان الصدق اعم من ان یکون صدق الذاتی او العرضی ولا یلزم من وجود العام وجود الخاص لا یقال الکلام علی تقدیر
کون الجوهر جنسا لما تحته فلو صدق علی جزئه کان ایضا جنسا له لا عرضیا لانا نقول لیس معنی کون الجوهر جنسا
لما تحته انه جنس لجمیع ما صدق علیه فان ذلک ممتنع فی ای جنس کان ضرورة ان اجناس الماهیات النوعیة صادقة علی فصولها
صدق العرض العام علی افرادها اقول وایضا لو تم هذا الدلیل لدل علی امتناع ترکب الماهیة من الاجزاء المحمولة مطلقا سواء
کانت متساویة او لا فانا نقول فی الانسان مثلا انه لا یمکن ان یترکب من الحیوان والناطق لان کلا منهما اما انسان او لا
انسان ویتم الدلیل الخ هذا وقد یقام الدلیل علی هذا المطلب من غیر استعانة بامتناع ترکب الماهیة من امرین متساویین
فیقال الماهیة التی لا جنس لها لا فصل لها لانه اذا لم یکن لها جنس لم تشارک غیرها فی ذاتی حتی لا یحتاج الی ان ینفصل عنه
بفصل بل هی منفصلة بذاتها عن الغیر وان کانت مشارکة له فی الوجود وهو مردود بان عدم احتیاجها فی انفصالها
عن غیرها الی فصل لا یوجب ان لا یکون لها جزء مساو لها لجواز احتیاجها فی تقوم حقیقتها الی الجزء المساوی لا لینفصل
عن غیرها بل لیتحقق به حقیقتها والجزء المساوی فصل لانحصار اجزاء الماهیة فی الجنس والفصل او یقال الفصل یعتبر فیه
امور ثلثة الاول التمیز والثانی التعیین وازالة الابهام والثالث التحصیل اعنی التطبیق علی
تمام الماهیة قال الشیخ فی الشفا ان الفصل له معنیان اول وثان فان المنطقیین کانوا استعملونه فیما یتمیز به شیء
عن شیء لازما او مفارقا ذاتیا او عرضیا ثم نقلوه الی ما یتمیز به الشیء فی ذاته وهو الذی یقترن بطبیعة الجنس فیفرزها
ویعینها ویقومها نوعا فلو جوزنا ترکب ماهیة من امرین یساویانها لا یکون شیء منهما فصلا لها اذ لا یتصور شیء من هذه

[illegible]

الامور

الامور الثلثة فی واحد من الامرین اما التمیز فلان تلک الماهیة لا مشارک لها فی ذاتی فلا یتصور فیها تمیز عن المشارکات

فی الذاتیات نعم لها مشارکات فی امور عرضیة کالوجود وغیره لکنها بذاتها ممتازة عنها کما ان جزءها ایضا ممتاز بذاته

عما یشارکه فی عرضیاته فلیس کون احدهما ممیزا للاخر عن المشارکات فی العرضیات اولی من عکسه واما التحصیل والتعیین

فلانهما فرعان علی امر مبهم مردد بین ماهیات لا ینطبق علی تمام ماهیة منها وذلک مفقود فیما ترکب من امور متساویة ولما فقدت

هذه المعانی الثلثة باسرها فی تلک الامور المتساویة لم یکن شیء منها فصلا بالمعنی المذکور بل کان اطلاق الفصل

علی تلک الامور بالاشتراک اللفظی ونحن انما ادعینا ان ما لا جنس له لا فصل له بذلک المعنی لا بمعنی اخر یوضع له الفصل

تارة اخری والجواب ان المعتبر فی مفهوم الفصل هو التمیز الذاتی دون التعیین والتحصیل فانهما خارجان عن مفهومه

مفارقان له لکونه منضما الی امر مبهم غیر متحصلة وکلام الشیخ فی الشفا قد ذکرنا انه مبنی علی امتناع مثل تلک الماهیة

ثم ذلک التمیز الذاتی حاصل فی کل واحد من تلک الامور المتساویة فانه یمیز الماهیة عما عداها سواء قلنا ان تلک الماهیة

بنفسها ممتازة ایضا عما عداها ولا یلزم منه تحصیل الحاصل لان امتیازها بنفسها غیر امتیازها بتمیز الجزء لها کما

ان امتیازها باحد الجزئین غیر امتیازها بالجزء الاخر او قلنا انها لا تمتاز بنفسها اصلا بل امتیازها باجزائها واذا

کان کل واحد من الامور المتساویة ممیزا ذاتیا للماهیة کان فصلا لها بذلک المعنی حقیقة کیف لا وقد یبطل انحصار

الذاتی فی الجنس والفصل بل انحصار الکلیات فی الخمس وفساده اظهر من ان یخفی او نقول الماهیة اذا ترکبت من جزئین محمولین

فلا بد ان تکون مرکبة من جنس وفصل اما اذا کان احد الجزئین اعم من الاخر فظ واما اذا تساویا فلان تلک الماهیة المرکبة

مشارکة لاحدهما فی طبیعته لانه صادق علی الماهیة المرکبة وعلی نفسه وهو تمام المشترک بینهما ضرورة انهما لا یشترکان

فی ذاتی اخر ولا خفاء فی انهما مختلفان بالحقیقة للتغایر بین حقیقة الکل والجزء فهو تمام المشترک بین امرین مختلفین

بالحقیقة فیکون جنسا والماهیة المرکبة مخالفة لذلک الجزء فی طبیعة الجزء الاخر لانه ذاتی للماهیة عرضی له فهو ممیز ذاتی

لها بالقیاس الی ذلک الجزء فیکون فصلا والجواب انا لا نم ان الجزء الاخر یمیز الماهیة بالقیاس الی ذلک الجزء کیف

وهو صادق علی ذلک الجزء کیف وهو صادق علی ذلک الجزء ایضا وان کان صدقا عرضیا فان اخذ مع وصف کونه

ذاتیا حتی یختص بالماهیة ورد ان وصف الذاتیة امر اعتباری فلا یکون الماخوذ معه فصلا للماهیة الموجودة وایضا

مشارکة الماهیة المرکبة احد اجزائها فی طبیعته لا یوجب ان یکون جنسا وانما یکون کذلک لو کان تحته نوعان والشیء

لا یکون نوعا لنفسه وکل فصل تام ای قریب یسماه تاما الفصول الفصل البعید بالنسبة الیه فان الفصل البعید وان

میز الماهیة التی هو بالنسبة الیها فصل بعید عن بعض مشارکاتها لکن لا یمیزها عن تمام مشارکاتها ولا یحصلها نوعا

بخلاف الفصل القریب فان الناطق مثلا یمیز الانسان عن تمام مشارکاته ویحصله نوعا والحساس لا یمیز الانسان

کذلک ولا یحصله انما یمیزه عن جمیع المشارکات ویحصله للحیوان وهو فصل قریب له بالنسبة الیه فهو واحد

اذ لو تعدد فالواحد منهما ان تحصل به بانفراده الجنس فصار به نوعا ولیس للاخر فی حصول هذا النوع مدخل فیکون

هو فصلا دون الاخر وان تحصل بهما معا کان فصلا واحدا لا متعددا وهذا الدلیل مع ابتنائه علی ترکب

الماهیة من امرین متساویین یرد علیه انا نختار ان الجنس یتحصل بهما معا لا بواحد منهما منفردا قوله کانا فصلا واحدا

لا متعددا قلنا لم اذ لم یؤخذ فی مفهوم الفصل القریب ان یتحصل الجنس به بانفراده لانه یفسر الفصل القریب بتمام

الجز

الجزء المميز ولذا اسماه فصلا انا قا الانا نقول نحن يكون بحثنا قليل الجدوى اذ لا يتصور النزاع من احد في ان تمام الجزء المميز لا يكون
متعددا لظهور وانه لو كان متعددا لم يكن ما فرض تماما تماما وانما يتصور النزاع لو فسر الفصل القريب بالجزء المميز للشيء عن
جميع ما عداه على ما هو المشهور واشانه مشكل لان الحساس والمتحرك بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل
منهما اثر لفصله فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر عنها باقرب آثارها كالنطق لفصل الانسان ولما اشتبه تقدم
كل من الحس والحركة الارادية على الاخر عبر بهما معا عن فصل الحيوان هذا وقد يعبر عن هذه الدعوى بعبارة اخرى وهي انه
لا يمكن وجود فصلين في مرتبة واحدة لمهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان يكون كل واحد منهما مميزا للمهية عن جميع
مشاركاتها او لا يكون تميز احدهما قاصرا عن تميز الاخر وهذه العبارة انسب بقوله ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة
واحدة لمهية واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للاخر فاما ان يكون بينهما عموم من وجه او عموم مطلق ويلزم ان يكون
الاعم عرضيا للنوع الذي يكون الاخص جنسا للمهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا
او مساواة ويلزم ان يكون كل منهما عرضيا لما الاخر ذاتي له والا لم يكن كلاهما او احدهما تمام الذاتي المشترك قالوا لو امكن
وجود جنسين في مرتبة واحدة لم يتحصل كل منهما بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر فلا يكون
الاخر جنسا له والتقدير بخلاف ذلك بل كان كل منهما يتحصل بالفصل وبالجنس الاخر فعلة تحصل كل منهما هو المجموع
الحاصل من الجنس الاخر والفصل فيكون كل منهما علة ناقصة لتحصل الاخر فيكون كل منهما موقوفا على الاخر فيلزم الدور
واعترض بانهم ان ارادوا بالتحصل ارتفاع الابهام الحاصل للجنس فلا نسلم انه لا يتحصل بالفصل وحده قوله والا لكان
النوع متحققا بدون الجنس الاخر قلنا يجوز ارتفاع الابهام بالفصل مع توقف النوع على اجزائه الباقية وان ارادوا
بالتحصل تحقق حقيقة النوع به كان اللازم مما ذكره ان يتوقف كل من الجنسين في تحصله على الفصل وذات الجنس الاخر
لا على تحصله فلا دور واذ ح يتوقف تحقق المهية المركبة من الجنسين والفصل على كل واحد من الجنسين ولا محذور فيه
ولو صح ما ذكره لم يلتئم مهية من ثلاثة اجزاء اصلا اذ باحدها مع الاخر لا يتحصل الحقيقة بدون الثالث وبالعكس
اي لا يتحصل الحقيقة ايضا بالثالث مع الثاني بدون الاول بل نقول الفصل لا يتحصل بدون الجنس والا لتحصل النوع
بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الاخر في تحصله قلنا تقرير الدليل هكذا لا يتحصل كل من الجنسين بالفصل
وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر وذلك لان الجنس اذا تحصل صار هو من حيث انه متحصل بما حصله نوعا
منه قطعا وليس لما هو خارج من المتحصل الذي هو ذلك الجنس والمحصل الذي هو الفصل فرضا مدخل في مهية ذلك النوع
فيكون الجنس الاخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها والتقدير بخلافه فرح يلزم ان يتحصل كل من الجنسين بالفصل والجنس
الاخر اذ لا ثالث هناك يشاركهما في تحصله ولما كان كل واحد منهما مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصل الاخر
الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل منهما علة ناقصة لتحصل الاخر فيلزم الدور وبهذا التقرير يندفع
هذا الاعتراض لكنه يتجه ان ذلك التقرير انما يتم اذا كان الجنسان متساويين واما اذا كان احدهما اشمل منهما كان يكون
اعم مط وقد عرفت جوازه فانه يجوز ان يكون ذات الاخر مع الفصل محصلا له فلا يلزم دور فالاولى ان يقتصر على ان
المهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصل محصل فيتحصل به كل منهما نوعا على حدة سواء كان
الفصل واحدا او متعددا فلا يكون تلك المهية نوعا واحدا ومهية واحدة هف انتهى كلامه اقول ان الاعتراض المذكور

باق بحاله لان حاصل هذا التقرير ان كلا من الجنسين له مدخل في تحصل الجنس الاخر لكنه لما كان مبهما فما لم يتحصل ولم يزل
ابهامه لم يكن له اثر في تحصل الاخر وحاصل الاعتراض ان التحصل ان اريد به زوال الابهام فلا نسلم ان لكل من الجنسين مدخلا
في تحصل الاخر بهذا المعنى وان اريد به تحقق حقيقة النوع به فلا نسلم انه ما لم يتحصل لم يكن له مدخل في تحصل الاخر فان تقوم
النوع بجنس لا يتوقف على تحصل الجنس الاخر لا بمعنى تقوم ذلك النوع به ولا بمعنى زوال الابهام مع انه يرد عليه اعتراض آخر
وهو انه يجوز ان يكون مفهومان في كل منهما ابهام من وجه فيزول باجتماعهما ابهام كليهما فيكون تحصل كل منهما باعتبار
تحصل الاخر معه لا سابقا عليه ومثل ذلك جسمي در معية وهو غير بط على ما قيل ان الحيوان والناطق في كل منهما
ابهام يزول بالاخر فان الحيوان مشترك بين الانسان والفرس مثلا والناطق يميزه عن الفرس والناطق مشترك بينه وبين
الملك والحيوان يميزه عن الملك واما تقريره الاولى فيرد عليه منع ظ وهو انا لا نسلم انه يتحصل به كل منهما نوعا على حدة وانما
يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما مقوما لنوع واحد على ما هو المفروض وايض يمنع قوله لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها
فصل لجواز ان يكونا مثل الحيوان والناطق على ما قيل ونقلنا آنفا فانهما يكونان على هذا التقدير جنسين للانسان لا
فصل له سواهما واذا ثبت امتناع جنسين في مرتبة واحدة ثبت ان اجزاء المهية لا يكون كلها اجناسا لان المهية
المركبة لا بد لها من جزئين لا يكون احدهما جزء للاخر فاذا كان كلاهما جنسين لزم وجود الجنسين في مرتبة واحدة وقد سبق
ايضا مقدمتان احديهما ان اجزاء المهية لا يكون كلها فصولا حيث بينا انه ما لا جنس له لا فصل له وثانيهما ان الاجزاء
المحمولة اما اجناس او فصول على سبيل منع الخلو فثبت ان كل مركب من الاجزاء المحمولة لا بد ان يكون بعض اجزائه اجناسا
وبعضها فصولا فلا تركيب عقلي الا منهما معا وليعلم ان ما اسلفناه في بيان ان الجزء المحمول اما جنس او فصل انما هو على
تقدير ان يفسر الفصل بالكلي المقول في جواب اي شيء هو في ذاته على ما نقلناه من الاشارات واما اذا زيد فيه قيد
من جنسه على ما نقلناه من الشفا فلا بد في بيانه من طريق آخر وهناك طريق مشهور زعموا انه مبني على امتناع وجود جنسين
في مرتبة واحدة وهو ان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين المهية ونوع آخر مباين لها فهو الجنس والا فهو الفصل
سواء كان مختصا بالمهية او لا اما اذا اختص بها فظ لانه يصلح للتميز عما يشاركها في الجنس ضرورة اشتراكها مع الغير في
ذاتي اعم اذ يمتنع تركب المهية من امرين متساويين فاذا ثبت اختصاص احد الجزئين فلا بد من اشتراك الجزء الاخر ويكون
هو الجنس واما اذا لم يختص فلانه لا يكون تمام المشترك بين المهية ونوع آخر مباين لها اذ التقدير بخلافه فيكون بعضا
من تمام المشترك فان اختص بتمام المشترك يكون فصلا له يميزه عما يشاركه في جنسه لما مر من ضرورة اشتراكه مع الغير في
جزء آخر هو جنس له وللمهية ايض فيميز المهية ايض عن بعض ما يشاركها في ذلك الجنس فيكون فصلا لها ايضا وان لم يختص
به فلا بد وان يختص بتمام مشترك ما والا يلزم ان يكون بازاء كل تمام مشترك نوع له مباين وللمهية ايض يكون الجزء
المفروض موجودا فيه ويكون ذاتي آخر للمهية تمام مشترك بين ذلك النوع والمهية ثم بازائه نوع آخر وتمام مشترك
آخر وهكذا حتى يلزم ان يكون للمهية تمام مشترك غير متناهية ويلزم تركب المهية من امور غير متناهية وذلك يستلزم
امتناع تعقلها بالكنه والكلام في المهيات المعقولة بالكنه او التي يمكن تعقلها كذلك واعترض عليه بانه لم لا يجوز
ان يكون تمام المشترك الثالث بعينه هو تمام المشترك الاول بان يكون بازاء المهية نوعان متباينان ومباينان
للمهية يشاركها كل منهما في تمام مشترك بين المهية وذلك النوع لا يوجد في النوع الاخر ويكون الجزء الذي هو بعض تمام

المشترك موجودًا فى كل من النوعين واعم من كل واحد من تمامى المشترك فالو هذا الاعتراض مما لا مدفع له الا اذا ثبت انه لا يجوز
ان يكون لماهية واحدة جنسان فى مرتبة واحدة واقول يمكن دفع هذا الاعتراض من غير بناء على تلك القاعدة بان يق هذا الجزء
الذى هو بعض تمام المشترك يكون مشتركا بين الماهية وكلا النوعين المذكورين فاما ان يكون تمام المشترك بين تلك الانواع الثلثة
او بعضه لا سبيل الى الاول لانه خلاف المقدر ولا الى الثانى لانه يلزم ان يكون هناك تمام مشترك ثالث بين الماهية
وذينك النوعين المذكورين يكون الجزء المذكور بعضا منه وننقل الكلام فيلزم ان يكون هناك تمام مشتركات غير متناهية
يكون كل منها اعم مط من الاخر لا يق اذا بنى الدليل على تلك القاعدة يلزم الدور ولا حاجة الى تخصيص الكلام بالماهيات التى
يمكن تعقلها بالكنه بان يقال لما ثبت امتناع وجود جنسين فى مرتبة واحدة لزم ترتب الاجناس بعضها مع بعض الى
غير النهاية فيلزم ترتب امور غير متناهية موجودة معًا اذ الكلام فى الماهيات الحقيقية واجزائها لانا نقول هذا انما يتم
ان لو كانت الاجناس متمايزة بحسب الوجود الخارجى وليس كك لما عرفت وطريق آخر اخصر منه وهو ان يق الجزء المحمول ان كان
تمام الذاتى المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين لها فهو الجنس والا فلا يكون اعم الذاتيات والا لكان تمام الذاتى المشترك وهو
خلاف المقدر بل يكون اخص منه ولو من وجه بناء على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين فيميز الماهية عن مشاركها
فى ذلك الاعم فيكون فصلا لكونه مميزًا للماهية عن مشاركها فى جنس ويرد عليهما انه لا يلزم من كون جزء الماهية اعم منها
ان يكون جنسًا لها لجواز ان يكون عمومه بعروضه لنوع آخر مباين لها فلم يكن مقولا عليهما فى جواب ما هو بحسب الشركة
المحضة فلم يكن جنسًا لها ويجب تشبيههما لما مر آنفا وقد يكون منهما عقلى وطبيعى ومنطقى كجنسهما يعنى ان كلا من
الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون منطقيا وقد يكون عقليا فان مفهوم الجنس جنس منطقى ومعروضه
كالحيوان مثلا جنس طبيعى والمركب منهما جنس عقلى ومفهوم الفصل فصل منطقى ومعروضه كالناطق مثلا فصل
طبيعى والمركب منهما فصل عقلى كما ان جنسهما اى جنس الجنس والفصل اعنى مفهوم الكلى كلى منطقى ومعروضه كلى
طبيعى والمركب منهما كلى عقلى على ما مر وقد يق معناه ان مفهوم الكلى جنس لمفهومى الجنس والفصل بل هو جنس لمفهومات
الكليات الخمس فيعرض له الكلية بالقياس اليها فهناك معروض هو مفهوم الكلى مط ويسمى كليا طبيعيا وعارض هو
مفهوم الكلى العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات ويسمى كليا منطقيا ومركب من المعروض و
العارض ويسمى كليا عقليا فمفهوم الكلى من حيث هو فى هذا الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبايع كالحيوان مثلا و
يتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومى الجنس والفصل وسائر مفهومات الكليات لكن على هذا التفسير
لا يحسن المطابقة بين المثال والممثل ومنهما عوال وسوافل ومتوسطات قد يكون لماهية واحدة اجناس متعددة
فاعمها يسمى جنسا عاليا واخصها يسمى جنسا سافلا وما هو اعم من بعض واخص من بعض يسمى جنسا متوسطا وفصل كل جنس يكون
فى مرتبته يعنى فصل الجنس العالى يسمى فصلا عاليا وفصل الجنس السافل يسمى فصلا سافلا وفصل الجنس المتوسط
يسمى فصلا متوسطا واما الفصل على راى المصنف فلا يكون للماهية الواحدة الا واحدا وسيجئ بيان ذلك عن قريب
فالانقسام الى المتعدد والمفرد لا يكون الا للجنس دون الفصل ولذا قال المصنف ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذى
لا جنس فوقه ولا تحته ومنه ما هو غير مفرد وبما ذكرنا من معنى العالى والسافل يندفع ما قيل من ان المعتبر فى العلو
والسفل هو ان يكون الاعلى جزء من ماهية الاسفل اذ لو اكتفى بمجرد العموم لما تحقق اجناس عالية لان المفهومات

العاشر كالوجود مثلا اعم منها وليس الاعلى من الفصول المذكورة جزء للاسفل منها كما لا يخفى فالاقرب الى الصواب ان يجوز
تركب فصل النوع الاخير من جنس وفصل وتركب هذا الفصل من جنس وفصل اخر وهكذا الى ان ينتهى الى فصل لا فصل له
فيكون هذا الفصل الذى انتهى اليه سلسلة الفصول هو العالى وفصل النوع الاخير هو السافل وما بينهما هو المتوسط
واما الفصل المفرد فهو فصل بسيط ليس جزء لفصل آخر مع انه مردود بما قد صرح وا به من ان جنس الفصل لا معنى له و
حققوه فى موضعه وسنشير اليه وهما اضافيان وقد يجتمعان مع التقابل يعنى ان كلا من الجنس والفصل لا بد ان
يعتبر بالقياس الى شيء فان الجنس انما هو جنس بالقياس الى نوعه وكذا الفصل ومفهوماهما متقابلان لان الجنس ما يكون
مقولا فى جواب ما هو والفصل ما لا يكون مقولا فى جواب ما هو ولكن مع تقابلهما قد يجتمعان فى شيء واحد لكن لا بالاضافة
الى شيء واحد فان الجنس للشيء لا يكون فصلا له بل بالاضافة الى شيئين وذلك كالحساس الذى هو فصل بالنسبة الى
الحيوان جنس بالنسبة الى السميع والبصير ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون الجنس جنسا بالنسبة الى الفصل
كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لكان مقوما للفصل فلا يكون الفصل محصلا له بل نقول لو كان الجنس او شيء من اجزائه
داخلا فى الفصل لم يكن المجموع فصلا فى الحقيقة بل الجزء الاخر وايضا لزم اعتبار جزء واحد فى الماهية مرتين وانه باطل قطعا
بل نقول جنس الفصل مما لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية ونوع ما يخالفها لاشتراكه وجنسيته فان كان
تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من تمام المشترك بينهما كان فصلا لجنسها كما
تقرر ولا شيء من الجنس واجزائه بداخل فى الفصل على ما تبين واذا نسبا يعنى الجنس والفصل الى ما يضافان اليه يعنى النوع
كان الجنس اعم مطلقا من النوع والفصل مساويا للنوع اعترض بان هذا الكلام عام يشمل الاجناس كلها قريبة كانت او بعيدة
اذ لا بد من كونها مشتركة بين ما اضيفت هى اليه بالجنسية وبين غيره واما الحكم بكون الفصل مساويا لما هو فصل له
فمختص بالفصل القريب فان الفصل القريب بالقياس الى ما هو فصل قريب له لا بد ان يكون مساويا له لانه ذاتى له
مميز عن جميع ما عداه فلا يكون اعم منه مطلقا ولا من وجه والا لم يميزه عن جميع ما عداه ولا اخص منه مطلقا ولا من وجه والا
لم يكن ذاتيا له واما الفصول البعيدة فانها تكون اعم مطلقا مما هى فصول بعيدة له ولا محذور فى ذلك لانها مميزة له عن بعض
ما عداه وعمومها لا ينافى ذلك اقول ويمكن الجواب بان المص اعتبر فى الفصل التميز عن جميع المشاركات فالفصل البعيد
للماهية هو بالحقيقة فصل لما هو قريب فصل له من اجناسها لكونه مميزا له عن جميع المشاركات وانما يقال له فصل للماهية
باعتبار انه فصل لجنسها وبهذا الجواب يندفع الاعتراض على ما نقلناه من شرح الاشارات فيما سبق والتشخص من الامور
الاعتبارية الماهية النوعية من حيث هى هى نفس تصورها غير مانع من الشركة بل يمكن للعقل فرض اشتراكها بحملها على كثيرين
والتشخص منها نفس تصوره مانع من الشركة فاذن لا بد فى التشخص من امر زائد على الماهية وهو التشخص وهو امر اعتبارى
لا وجود له فى الخارج لوجهين الاول انه لو كان موجودا فى الخارج لكان له تشخص وننقل الكلام اليه ويتسلسل والجواب
لا نسلم انه لو كان موجودا لكان له تشخص وانما يلزم ذلك لو كان له ماهية كلية تشاركه فيها شيء اخر وهو ممنوع بل هو متميز
عما عداه بذاته لا بامر زائد على ذاته ومشاركته لسائر التشخصات انما هو فى مفهوم التشخص وهو عرضى بالنسبة اليها وما
يقال من ان كل موجود له ماهية كلية فى العقل وان امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج فمم فان الواجب تع موجود خارجى و
ليس له ماهية نوعية يعرضها التشخص بل تشخصه عين ذاته كما هو المشهور عندهم الثانى انه لو وجد فى الخارج لتوقف عروضه

لحصة هذا التشخص من النوع دون الحصة الاخرى منه على وجودها وتميزها فان كان تميزها بهذا التشخص دار وان كان بتشخص
آخر تسلسل والجواب ان عروضه لا يتوقف على تميز سابق ليلزم المحذور وحاصله ان ذلك مع ومعيته فان المهية اذا وجدت وجدت
متميزة بما عرض لها من التشخص وذلك كحصص الانواع من الجنس تتمايز بالفصول ولا يتوقف اختصاص كل فصل بحصة على تميز لها
سابق لا يقال وجود المعروض متقدم على وجود العارض بالضرورة فكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف
الفصول وحصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلي لا خارجي لانا نقول تقدم المعروض على العارض انما هو بالذات
دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه لا بالزمان وهو ظ ولا بالذات لجواز ان يكون الشيء محتاجا اليه ولا يكون
مقارنه كذلك واحتج المخالف اى القائل بكون التشخص موجودا في الخارج بوجوه الاول ان جزء التشخص الموجود في الخارج
وجزء الموجود في الخارج موجود بالضرورة والجواب انه ان اريد بالتشخص معروض التشخص فقط ان التشخص عارض له لا جزء منه
وان اريد المجموع المركب منهما فلا نسلم انه موجود فان من يمنع كون التشخص موجودا كيف يسلم انه مع معروضه موجود بل الموجود
عنده هو المعروض وحده ودفعه صاحب المواقف بان المراد بالتشخص الذي ادعينا وجوده هو مثل زيد ولا ريبة لعاقل
في وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان
مع شيء اخر نسميه التشخص فذلك الشيء الاخر جزء زيد فيكون موجودا ثم قال ان نسبة المهية الى التشخص كنسبة الجنس الى
الفصل فكما ان الجنس امر مبهم في العقل يحتمل مهيات متعددة ولا يتعين لشيء منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا
وجعلا ووجودا في الخارج ولا يتميزان الا في الذهن كذلك المهية النوعية يحتمل هويات متعددة لا يتعين لشيء منها الا
بتشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج موجود هو المهية
الانسانية مثلا وموجود آخر هو التشخص حتى يتركب منهما فرد منها والا لم يصح حمل المهية على افرادها بل ليس هناك
الا موجود واحد اعنى الهوية التشخصية الا ان العقل يفصلها الى مهية نوعية وتشخص كما يفصل المهية النوعية الى الجنس
والفصل وفيه نظر لما سبق من ان الجزء العقلي للموجود الخارجي لا يجب ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك الشيء هو
ما يخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم
لا يسمونها التشخص بل ما به التشخص الثاني ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا تتكثر بنفسها لما سبق من ان المهية
من حيث هي لا تقتضى الوحدة ولا الكثرة وانما تتكثر بما ينضاف اليها من التشخص وهو موجود والا لم يكن التكثر بحسب الخارج
بل بمحض اعتبار العقل الثالث ان التشخص لو كان عدميا لما كان متعينا في نفسه اذ لا هوية للمعدوم فلم يكن معينا لغيره
ضرورة ان ما لا ثبوت له لا يصلح سببا لتميز شيء عما عداه بحسب الخارج والجواب عنهما ان ما ينضاف الى الطبيعة ويعينها
ويكثرها هي العوارض المشخصة ولا نزاع في وجودها على ما سبق لا التشخص ولو سلم فان الموجودات الخارجية يجوز اتصافها
بالامور العدمية وتكثرها بتلك الصفات وامتيازها عما ليست متصفة بها كالاعمى الذي يتميز بالعمى عمن ليس باعمى
الرابع ان التشخص لو كان عدميا وليس عدما مطلقا لكان عدما للاتشخص او للتشخص اذ لا مخرج عن النقيضين وذلك
التشخص اما عدمي او ثبوتي وعلى التقادير يلزم كونه وجوديا اما على الاولين فلان نقيض العدمي وجودي واما على الثالث
فلان حكم الامثال واحد والجواب انا لا نسلم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر ما بل يكون معدوما في الخارج على ما ادعينا
من انه امر اعتباري ولو سلم فلا نسلم ان نقيض العدمي وجودي كالامتناع واللاامتناع ولو سلم فان اريد بالتشخص واللاتشخص

مفهوما هما فلا حصر لجواز ان يكون التشخص عدميا لمفهوم اخر وان اريد ما صدقا عليه فلا نسلم ان كل ما صدق عليه اللاتشخص فهو
عدمي لم يكون نقيضه ثبوتيا كيف واللاتشخص صادق على جميع الحقايق ولو سلم فلا نسلم تماثل التشخصات لم لا يجوز ان تكون مختلفة
متشاركة في عارض هو مفهوم التشخص الخامس ان التشخص لو كان عدميا لكان عدميا لما ينافيه ضرورة كالاطلاق والكلية
والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدميا للاطلاق او لما يساويه كالكلية والعموم وبالجملة لما لا ينفك عدمه عن عدم
الاطلاق كان التشخص مشتركا بين افراد المهية كعدم الاطلاق لان التقدير انه عدم لامر لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق
وعدم الاطلاق متحقق في جميع افراد المهية فكذا التشخص فلا يكون مميزا فلا يكون تشخصا وان لم يكن التشخص عدميا
للاطلاق ولا عدميا لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق وبين ذلك العدم الذي
هو التشخص وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التشخص فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا وفيه رفع للنقيضين
واما بان يتحقق التشخص بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا ومعينا وفيه جمع للنقيضين والجواب ما سبق
من انا لا نسلم ان العدمي يلزم ان يكون عدميا لامر ولو سلم فنقول ان اريد بالتشخص الذي يجعله عدم الاطلاق مطلق التشخص
فلا نسلم امتناع اشتراكه بين افراد المهية كعدم الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن تمايز افراد المهية بالتشخصات الخاصة المعروضة
لمطلق التشخص وان اريد به التشخص الخاص فنختار انه ليس عدميا للاطلاق ولا لما ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل لامر
يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك التشخص وهو لا يستلزم الا كون الشيء لا مطلقا ولا معينا بذلك
التشخص ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون متشخصا بتشخص اخر ولما كان هناك مظنة سؤال وهو انه يقال لو كان
للمهية تشخص لكان لتشخصها تشخص لان الشيء ما لم يتشخص لم يشخص شيئا آخر وننقل الكلام الى ذلك التشخص حتى يتسلسل
او يقال لو كان للمهية تشخص لكان له وجودا اما في الذهن او في الخارج وكل موجود سواء كان في الذهن او في الخارج لا بد له من تشخص
فلا بد للتشخص من تشخص وهكذا حتى يتسلسل او يقال لو كان التشخص من الامور الاعتبارية لكان له وجود في العقل فكان له تشخص
لما مر من ان الوجود ذهنيا كان او خارجيا يستلزم التشخص وننقل الكلام الى هذا التشخص حتى يتسلسل اجاب بقوله فاذا
نظر اليه من حيث هو امر عقلي وجد مشاركا لغيره من التشخصات فيه ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ونحن قد استوفينا
الكلام في امثال ذلك على وجه لا مزيد عليه فلا نعيده وقد يجاب بما سبق من ان التشخص متشخص بذاته لا بتشخص زايد
على ذاته حتى يلزم التسلسل واشتراكه مع ساير التشخصات في مفهوم التشخص اشتراك في امر عرضي واما ما به التشخص فقد يكون
يكون نفس المهية فلا تتكثر وقد يستند الى المادة المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها قال الحكماء المهية قد
تكون متشخصة بنفسها ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى فلا يتصور هناك تعدد اصلا وقد لا تكون
متشخصة بنفسها بل بتشخص مغاير لنفسها و ح قد يستند تشخصها الى المهية بنفسها او بلوازمها فتنحصر في شخص
والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق المهية في كل فرد مع عدم تشخص الفرد الاخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان
يكون امرا منفصلا عن الشخص لان نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء ولا حالا فيه لان الحال في الشخص لافتقاره
اليه يكون متاخرا عنه ولكونه علة لتشخصه المتقدم عليه لكونه مقوما له على ما مر من ان نسبته الى الشخص نسبة الفصل
الى النوع يكون متقدما عليه وهو مح فتعين ان يكون محلا له وهو المادة وقد مر تفسيرها في مبحث ان كل حادث
مسبوق بمادة والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها فلا يرد ما قيل من ان غير المنفصل لا يتخصص

فيما يكون حالاً في التشخص او محلاً له لجواز ان يكون حالاً في محل قيل لو كان تكثر اشخاص الماهية بسبب تكثر موادها لكان
تكثر المواد المتكثرة المتماثلة بسبب مواد اخر ويلزم التسلسل اذ لو كان نوع كل مادة منحصراً في شخصها فلم يتعدد افرادها
فكيف يتعدد افراد ما يحل فيها واجيب بان تكثر المادة يتعلل باعراض تلحقها لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث
يكون كل استعداد سابق معداً للاحق وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة معاً بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز
عندهم وقال صاحب المواقف هذا الجواب لا يجدي نفعاً لانهم لما جوزوا تشخص المادة بما حل فيها لان مرجع ما ذكروه هو ان
علة تشخص المادة امور حالة فيها سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص اخر معلل بامور اخرى متقدمة على
التشخص الاخر وهكذا الى ما لا نهاية له لم لا يجوز لنا ان نقول فلم لا يجوز تشخص الهيئات بصفاتها العارضة لها على سبيل
التعاقب الى ما لا يتناهى فلا حاجة في تعدد افراد الماهية النوعية الى المادة اقول ان كلام الحكماء في هذا المقام مبني
على ما زعموا من ان تعاقب الاستعدادات المتسلسلة الى غير النهاية انما يكون في المادة على ما سبق في بحث ان كل حادث
مسبوق بمادة فلو تم هذا لتم ذلك بلا شبهة ولا يرد عليه الا الاعتراضات الواردة هناك مثل ان يقال لا نسلم ان الامر المنفصل
نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء فان فواعل وجود الممكنات ليست محالاً لها ولا حالة فيها مع ان لكل فاعل
نسبة خاصة الى منفعله ولو سلم فلا نسلم ان المحل هو المادة لم لا يجوز ان يكون جوهراً غير جسماني ولا يمكنهم تعميم المادة
بحيث يتناول المجردات ايضاً لانهم فرعوا على هذه القاعدة ان افراد العقول انواع منحصرة في اشخاصها قالوا لان علة
تشخصها ليست المادة لانها مجردة فهي اما الماهية نفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار وقالوا ان النفوس الانسانية
انما تعددت وان لم تكن مادية لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم الماديات فيتعدد بحسب تعدد
المادة التي يتعلق بها ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله فان التقييد بين المفهومات الكلية في اي مرتبة كان
لا يقتضي انه لا يمكن للعقل فرض الاشتراك بين كثيرين نعم يجوز ان يفيد التقييد امراً لا يصدق في الخارج الا على شخص واحد
وينحصر في شخص خارجي لكن يكون له افراد ذهنية واعترض بانه اذا جاز في العاليين ان يرتفع عمومهما بتقييد احدهما بالاخر
ويختص بنوع واحد كما في الخاصة المركبة فلم لا يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض الصور والمراتب مؤدياً الى امتناع فرض
الاشتراك فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلي ويفيده الجزئية جزئياً وله لا محالة مفهوم كلي يفتقر
الى ما ينضم اليه ويجعله جزئياً وهكذا فيلزم عند تعقل شخص ان يعقل مفهومات غير متناهية هف قلنا لا نسلم ان كل
جزئي له مفهوم كلي مفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئياً بل قد يكون ممتنعاً في نفسه عن فرض الاشتراك والتشخص من هذا
القبيل فان التشخص كزيد مثلاً يفصله العقل الى ماهية كلية وتشخص ينضم اليها ويفيدها الجزئية واما التشخص فليس يفصله
العقل الى ماهية كلية وتشخص آخر فان التشخص يتميز عما عداه بذاته ولا اشتراك له بما سواه الا في مفهومات عرضية والاشتراك
في العرضيات مع الامتياز بالذاتيات لا يحوج الى تشخص آخر هذا ولم يظهر لي بعد فائدة تقييد الكلي بالعقلي والتميز يغاير
التشخص لان التشخص للشيء انما هو في نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشارك ولانه لا يجوز ان يتشخص كل من الشيئين
بذات الاخر لما عرفته من ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين بالاخر كما في الطائر الولود
وقد يوجد في بعض النسخ قوله والمتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون اضافياً فيتميز والتشخص المندرج تحت غيره
متميز يعني ان بين التميز والتشخص عموماً من وجه فان التشخص يتحقق بدون التميز في المتشخص ان لم يعتبر مشاركته مع غيره

فی مفهوم من المفهومات والتمیز بدون التشخص فی الکلی الذی یکون جزئیا اضافیا فقوله والکلی ما یوجد فی بعض النسخ ویجمعان

فی التشخص اذا اعتبر مشارکته مع غیره فی مفهوم من المفهومات ولا یخفی علی المتامل ان عدم اعتبار مشارکة التشخص مع غیره فی مفهوم

من المفهومات لا یستلزم ان لا یکون متمیزا فی نفسه عن مشارکاته فی المفهومات العامة کالوجود بل یستلزم عدم اعتبار تمیزه فلا

یثبت بذلک تشخص بلا تمیز فالصواب ان یقال التمیز اعم مطلقا من التشخص لان کل متشخص متمیز ولا عکس کلیا والتشخص یغایر

الوحدة فان مفهوم الانسان مثلا اذا اعتبر من حیث هو غیر مقید بوجود شیٔ من العوارض ولا بعدمه اعنی اذا اعتبر من حیث

هو کلی طبیعی صدق علیه انه واحد ولم یصدق علیه انه متشخص فلا یکون التشخص عین الوحدة بل کل متشخص یصدق علیه

انه واحد ولا عکس کلیا وهی ای الوحدة تغایر الوجود لصدقه ای صدق الوجود علی الکثیر من حیث هو کثیر بخلاف الوحدة

فان الموصوف بالکثرة اذا لوحظ اتصافه بها یصدق علیه انه موجود ولا یصدق علیه بتلک الملاحظة انه واحد نعم اذا

لوحظ واعتبر من حیث جملته صدق علیه انه واحد وایضا لو کان الوحدة نفس الوجود لکان الوحدة الشخصیة نفس الوجود الشخصی

ولزم ان یکون التفریق الواقع فی الجسم البسیط الواحد اعداما لذلک الجسم المتشخص بالکلیة وایجادا لجسمین آخرین من کتم العدم

لانه بالتفریق یبطل الوحدة المخصوصة فیبطل الوجود المخصوص وانه اعنی کون التفریق اعداما بالکلیة باطل والمجوز مکابر لمقتضی

عقله لا یخاطب ولا یناظر معه وقد ینبه علی ذلک بان التفریق لو کان اعداما للجسم بالکلیة وایجادا لجسمین آخرین من کتم العدم

لکان نسبة المیاه التی جعلت من الجرة فی الکیزان الی الماء الذی کان فی الجرة کنسبة سائر الاشخاص من میاه لم یکن فی الجرة

ولیس کذلک بالضرورة فان البله والصبیان ممن لم یمارس الکتب والبرهان اذا قیل لهم ما فعلتم بالماء الذی کان فی الجرة

یقولون حفظناه وجعلناه فی الکیزان بخلاف ما اذا صبوا ماء الجرة واخذوا فی الکیزان من ماء البرکة فانهم لا یقولون

علی هذا التقدیر ان ماء الجرة محفوظ فی الکیزان والحکماء لما ذهبوا الی ان الصورة الجسمیة تنعدم بالتفریق اثبتوا الهیولی

لئلا یکون التفریق اعداما للجسم بالکلیة وهذا الدلیل بعینه یدل علی ان الوحدة لیست عین التشخص فان الجسم البسیط الواحد

اذا جزئ زالت وحدته دون هویته الشخصیة والا لکان التفریق اعداما وتساوقا ای تساوق الوحدة الوجود فان

کل ما هو واحد باعتبار یکون موجودا باعتبار وکل ما هو موجود باعتبار یکون واحدا باعتبار ولا یمکن تعریفها ای تعریف

الوحدة الا باعتبار اللفظ لکونها بدیهی التصور وهی ای الوحدة والکثرة عند العقل والخیال یتساویان فی کون کل منهما

اعرف بالانقسام یعنی ان الوحدة اعرف عند العقل من الکثرة والکثرة اعرف عند الخیال من الوحدة قیل ان الوحدة والکثرة

من حیث هما امران کلیان والکلیات لا یدرکها الا العقل ولیس من شان الخیال ادراکها وان اخذ الکثرة من حیث هی حاصلة

فی محسوس فالوحدة ایضا ماخوذة کذلک لا یدرکها العقل بل قوة جسمانیة سمیت خیالا او وهما فتخصیص احدهما بالاعرفیة

عند العقل والاخری بالاعرفیة عند الخیال لا وجه له واجیب بان المدرک للکلیات والجزئیات فی الانسان هو العقل

ای النفس الناطقة کما هو المشهور لکنها تدرک الکلیات بذاتها ای ترتسم صور الکلیات فی ذاتها وتدرک الجزئیات

بآلاتها ای ترتسم صورها فی آلاتها فالمدرک للجمیع لیس الا ایاها ثم ان الصور الکلیة المرتسمة فی ذات النفس منتزعة عن صور

جزئیاتها المرتسمة فی الآلات فان النفس تدرک اولا بآلاتها جزئیات متکثرة ترتسم صورها فی تلک الآلات ثم تنتزع

منها بحذف المشخصات صورة واحدة کلیة ترتسم فی ذاتها فکل واحد من الکلیات المرتسمة فی ذات النفس معروض للوحدة

وجزئیاته المنتزع هو منها المرتسمة فی الخیال او فی غیره معروضة للکثرة ولا شک ان المرتسم فی ذات النفس یکون اقرب شیئا

واعرف عندها نظرا الى انها وحدها من المرتسم فى الآلة وان المرتسم فى آلتها اقرب بها واعرف عندها نظرا الى ذاتها مأخوذة

مع تلك الآلات فظهر ان معروض الوحدة اعرف عند العقل فى نفسه من معروض الكثرة وان معروض الكثرة اعرف عند

العقل باعتبار الآلة من معروض الوحدة فكذا حال العارضين اعنى الوحدة والكثرة الكليتين لانهما عارضان بمعروضيهما

هناك اى فى العقل والآلة فالعقل اذا اخذ وحده كان ادراكه لما هو عارض للمرتسم فيه اقرب من ادراكه لما هو عارض للمرتسم

فى آلته واذا اعتبر مع آلته كان الامر بالعكس وان كان هذان الادراكان للعقل بنفسه اقول وفيه نظر لانه قد يرتسم فى

النفس صور كلية كثيرة تنتزع كل منها من جزئيات كثيرة فكما ان الجزئيات المرتسمة فى الآلة معروضة للكثرة كذلك

تلك الكليات المرتسمة فى النفس معروضة للكثرة ايضا وكما ان كل واحد من تلك الكليات المرتسمة فى النفس معروض

للوحدة كذلك كل واحدة من تلك الجزئيات المرتسمة فى الخيال معروض للوحدة ايضا فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض

لما ارتسم فى النفس والكثرة بالعروض لما ارتسم فى الخيال وليست الوحدة امرا عينيا لما سبق من لزوم التسلسل بل هى من ثوانى

المعقولات وكذا الكثرة يعنى انها ايضا من الامور الاعتبارية بل من المعقولات الثانية لانها ملتئمة من الوحدات

وليس هيهنا الا الوحدات المجتمعة اقول فى كونهما من المعقولات الثانية نظر لانهما عبارة عن عوارض الوجود الذهنى

على ما سبق وهما يعرضان للموجودات فى الخارج ويقابلهما الاضافة العلية والمعلولية فان الوحدة علة مقومة للكثرة

والكثرة معلولة ومتقومة بها والمكيالية والمكيلية فان الوحدة مكيال للكثرة لان الوحدة تفنيها اذا اخذت

منها مرة بعد اخرى وهو معنى الكيل والكثرة مكيلة بها والعلية والمعلولية متضايفتان بالذات وكذا المكيالية

والمكيلية فعروضهما اعنى الوحدة والكثرة متضايفان بالعرض لا تقابل جوهرى بينهما قالوا ليس بين الوحدة والكثرة

تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس

كذلك لان طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شئ واحد فح

نقول ان كانت تلك الاشياء الكثيرة المتعددة باقية باعيانها وقد تركب منها شئ واحد فالكثرة باقية فى موضوعها

الذى هو تلك الاشياء التى صارت اجزاء للمركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد فى الموضوع وان

زالت تلك الاشياء التى كانت معروضة للكثرة وحصل شئ آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد فى الموضوع ايضا لان

موضوع الكثرة هو ذلك الزائل ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة

اقول الجواب النقض بانه لو تم هذا الدليل لدل على ان لا تقابل بين الوحدة واللاوحدة وكذا بين الكثرة واللاكثرة

وفساده ظ والحل ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص بل قد صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص

كالعدل والجور لزيد او بالنوع كالرجولية والمرأتية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او بامر اعم كالخيرية

والشرية للشئ كيف ويلزم ان يكون مثل الانسانية والفرسية والحيوانية والجسمية وغير ذلك مما يزول بزوالها

التشخص غير متقابلة لسلوبها اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موضوعا لهما فان قيل معنى قولهم ان موضوع المتقابلين

يجب ان يكون واحدا بالشخص انه يجب ان يكونا بحيث اذا لاحظهما العقل وقاسهما الى موضوع واحد شخصى جوز

بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما

لسبب تعين الآخر فيه لامر من خارج والحاصل انه يجب ان يكون الفرض ممكنا للعقل وان كان المفروض محالا لا ونحن نجيب

هذا

هذا فرض ثبوت الكثرة للواحد الشخصي محال كالمفروض وليس هذا الا مثل فرض كون الجزئي كليا وهم صرحوا بانه فرض محال
بالوصفية اقول هذا دليل آخر برأسه لا تعلق له بما ذكره من الدليل ومع ذلك نقول كل موجود له وحدة ما ولو باعتبار
وتشخص لانهما يساوقان الوجود فكل موجود واحد بالشخص يمكن للعقل ان يفرضه كثيرا لكن لا من الجهة التي هو بها واحد
حتى يكون الفرض او المفروض محالا ويمكن ايضا ان يفرض زوال تلك الكثرة عنه وليس هناك الفرض محالا ولا المفروض
ولو سلم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص فح نقول قولك ان كانت الاشياء المتعددة باقية باعيانها
فالكثرة باقية ان اردت به ان تلك الاشياء باقية بتعددها على ما ينبئ عنه لفظة باعيانها فمنعنا انها غير باقية بتعددها
ولم تزل ايض فان زوال الكثرة عن شيء لا يقتضي زوال وجوده والا لكان جمع المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد
اعداما لها بالكلية وايجادا لماء آخر من كتم العدم والضرورة تقضي ببطلانه وان اردت انها باقية بتشخصها فممنوع ان تلك
ونقول تلك الاشياء باقية بتشخصها وزالت عنها الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل ان الوحدة والكثرة
ليستا من المشخصات فلا يزول بزوال احدهما وطريان الاخر وجود موضوعهما والا لكان تفريق الماء الواحد في اواني متعددة
اعداما لماء وايجادا لمياه وكذا كان جمع المياه المتعددة في اناء واحد اعداما للمياه وايجادا لماء والضرورة تقضي ببطلانهما
على ما مر مرارا فان قيل المياه اذا كانت في اوان فهناك صور جسمية معروضة للكثرة كل واحدة منها امر متصل في حد ذاته
فاذا اجتمعت في اناء واحد زالت تلك الصور باسرها وحصلت صورة واحدة متصلة في حد ذاتها لا مفصل فيها اصلا
كما تقرر عندهم فمحل الكثرة تلك الصور وقد زالت ومحل الوحدة هي الصورة الحادثة فلا اتحاد في المحل قطعا كيف ومحل
الوحدة موجود في الحال معدوم في الماضي ومحل الكثرة معدوم في الحال موجود في الماضي وقس على ذلك اذا كان ماء في اناء
واحد ثم فرق في اواني متعددة فان معروض الكثرة الطارية هو الامور المنفصلة التي حدثت بالتفريق ومعروض الوحدة
هو ذلك المتصل الذي قد زال اقول هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى والصورة وعدم قيام حجة على نفيهما وبينهم المصنف
على ما سيجيء انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة بالشخص لا يكون موضوعا للوحدة والكثرة فلا يقوم برهانا كليا
على ان امرا واحدا بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما لم لا يجوز ان يكون موضوعهما هيولى الماء الباقية بعينها في الحالين
وقد اتصفت في احديهما بالكثرة وفي الاخرى بالوحدة وذلك كاف في اتحاد محلهما فان قيل الهيولى ليست واحدة في حد ذاتها
ولا كثيرة ضرورة ان المتصف في حد ذاته باحدهما لا يمكن اتصافه في حد ذاته بالاخرى بل انما يتصف بهما بالعرض وعلى سبيل
التبع للصورة الحالة فيها على طريقة وصف الشيء بما هو وصف المجاورة كما يوصف الساكن في السفينة بالحركة على سبيل
التبع للسفينة فالموصوف الحقيقي الذي حل فيه الوحدة والكثرة هو الصورة لا الهيولى اقول هي شبهة منشاؤها الاشتراك
اللفظي فان اتصاف شيء بامر في حد ذاته يطلق على معنيين احدهما في مقابلة الاتصاف بالعرض ومعناه ان يكون ذلك
الشيء نفسه موصوفا بهذا الامر لا ان يكون الموصوف الحقيقي شيئا اخر له تعلق بذلك الشيء فيوصف ذلك الشيء بما هو وصف
لمتعلقه كما في السفينة في حد ذاتها موصوفة بالحركة وساكنها موصوف بها بالعرض وثانيهما ان يكون الاتصاف مقتضى
ذات الموصوف كما في الاربعة في حد ذاتها زوج فقوله الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة ان اراد به المعنى الاول فقد
ثم قوله المتصف في حد ذاته باحدهما لا يمكن اتصافه بالاخرى قلنا ممنوع فان السفينة قد تكون موصوفة في حد ذاتها بالحركة
وقد تكون موصوفة في حد ذاتها بالسكون وان اراد المعنى الثاني فمسلم لكن لا يقتضي ذلك ان لا يكون الموصوف الحقيقي للوحدة

والكثرة هو الهيولى فان ذات السفينة لا يقتضي الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف بالسكون ومع ذلك يكون موصوفا حقيقيا
لكل منهما وثانيهما ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان فليس هناك شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين
واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها وتعريف الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم تعريف رسمي لها لا تحديد بتصور
كنه الكثرة انما هو بتصور وحداتها فالوحدة مقومة للكثرة ومقوم الشيء يجامعه وجودا وتعقلا والمتقابلان لا يمكن
اجتماعهما وبما قررنا اندفع ما قيل من انه ان اريد ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فمم اما بحسب الخارج فلانهما اعتباران
عقليان واما بحسب الذهن فلانا نتعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا
ينقسم وان اريد ان معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف يصدق على كل جزء منه انه واحد وهذا
معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فمسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضتين بل بين معروضيهما
ولا نزاع في ذلك الا ترى انهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات اذا اخذا مع الموضوع كالفرس واللافرس وكالبصير والاعمى
وكالاب والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف اذا اخذ نفس الموضوعين اقول ان المعنى بامتناع الاجتماع
للمتقابلين ان لا يتصف شيء واحد بهما اشتقاقا في زمان واحد من جهة واحدة على ما نص عليه الشيخ في المقالة السابعة
من الفن الثاني من منطق الشفا لا ان لا يكونا موجودين معا والاجتماع الذي للشيء مع مقومه ان يكونا موجودين معا
لا ان يتصف شيء واحد بهما اشتقاقا ثم اقول والحق ان الوحدة والكثرة متقابلتان بالذات تقابل التضاد اما انهما
متقابلان بالذات فلانا اذا نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة للآخر او مكيالا له جزمنا بان الشيء
الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا ايضا واما انه بالتضاد فلانه ليس بالتضايف لان المتضايفين
يجب ان يكونا متكافئين لا تقدم لاحدهما على الآخر وجودا ولا تعقلا والوحدة لكونها مقومة للكثرة يجب تقدمها
وجودا وتعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون تعقل الكثرة واما المتقابلان الآخران اعني تقابل الايجاب والسلب
وتقابل العدم والملكة فلان احد المتقابلين فيهما يكون عدما للمقابل الآخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة لا يكون
هي عدما للكثرة لامتناع تقوم الشيء بعدمه ولا الكثرة عدما لها لامتناع تقويم الشيء لعدمه وما يقال من ان الضد
لا يقوم الضد فمجرد دعوى لا دليل عليه سوى ان الضد لا يجامع الضد والمقوم يجامع ما يقومه وقد عرفت فساده مع ان
الواقع خلافه الا ترى ان البلقة ضد لكل من السواد والبياض مع انهما يقومانها ثم معروضهما اي معروض الوحدة والكثرة
قد يكون واحدا فلما اي لمعروض الوحدة والكثرة جهتان بالضرورة لامتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا
وكثيرا معا كافراد الانسان مثلا فانها كثيرة من حيث ذواتها وواحدة من حيث انها انسان فجهة الوحدة ان لم تقوم
جهة الكثرة اي لم تكن ذاتية لها بمعنى ما ليس بخارج عنها ولم تعرض لها اي لم تكن خارجة محمولة عليها فذلك بان تكون
خارجة غير محمولة عليها كما في وحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة من حيث التدبير فان التدبير وهو
جهة الوحدة بين النسبتين ليس مقوما ولا عارضا لهما لانه غير محمول عليهما اذ المدبر هو النفس والملك لا نسبتاهما
فالوحدة عرضية لان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان اتصاف
النسبتين في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وبتبعية اتصاف النفس والملك بالوحدة
من حيث التدبير على طريقة وصف الشيء بوصف ما متعلق به وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كما في وحدة القطن

والثلج من حيث البياض فان القطن والثلج كثير بذاتهما واحد من حيث انهما ابيض فالابيض جهة الوحدة وهو عارض لذاتي القطن
والثلج الذين هما جهة الكثرة وكما في وحدة الكاتب والضاحك من حيث انهما انسان فان الانسان وهو جهة الوحدة بينهما
عارض لهما بالمعنى المذكور اعني الخارج المحمول كانت جهة الكثرة موضوعات او محمولات عارضة لموضوع واحد هو جهة وحدة
تلك المحمولات او بالعكس اى معروضة لمحمول واحد هو جهة الوحدة لتلك الموضوعات فقوله عارضة لموضوع صفة لقوله
محمولات وقوله او بالعكس عطف عليه على انه صفة لقوله موضوعات على طريق اللف والنشر من غير ترتيب ويكون حاصل الكلام
ان جهة الكثرة في هذا القسم اعني فيما يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة ويسمى الواحد بالعرض تكون في بعض الصور موضوعات
لجهة وحدتها وفي بعض الصور موضوعات لجهة وحدتها وفي بعض الصور تكون محمولات لجهة وحدتها وهم يسمون الاول واحدا
بالمحمول والثاني واحدا بالموضوع وانما تعين بعضها بالموضوعية وبعضها بالمحمولية مع ان العارض بالمعنى المذكور مع
معروضه يكونان متصادقين لجواز ان يكون كل منهما موضوعا للاخر والاخر محمولا له لان بعضها بالطبع موضوع كالقطن
والثلج في المثال الاول وبعضها بالطبع محمول كالكاتب والضاحك في المثال الثاني هذا توجيه الكلام موافقا لما اشتهر
بينهم من قسمة الواحد بالعرض الى الواحد بالموضوع والواحد بالمحمول وقيل معناه انه كانت هناك محمولات عارضة
لموضوع واحد او بالعكس اى موضوعات معروضة لمحمول واحد الاول كالكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع
لهما فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول على الانسان والمحمولية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والثاني كالقطن
والثلج الموضوعين للابيض فانه قد عرض لكل منهما انه موضوع للابيض والموضوعية المتحدة بينهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما
والتقرير على هذا الوجه احسن من ان يجعل جهة الاتحاد في المثال الاول هو الانسان وفي المثال الثاني الابيض فان الانسان
لا يقال له انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز اقول لعمري انه لو كان الامر على ما يقول هذا القائل لم يقل
المص كانت هناك سود او بيض او كانت هناك حمر او صفر الى غير ذلك مما لا يتناهى مما يكون جهة الوحدة فيه عارضة
ولم يتعين من بينهما هذان العارضان بالكون هناك ولم تعاند في الكون هناك حتى قال المص كانت هناك موضوعات
او محمولات بلفظة او وما توهم من ان الانسان لا يقال انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز ليس بشيء لان
العارض يطلق في الاصطلاح حقيقة على ما هو محمول على الشيء وخارج عنه والانسان بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك
فلا تجوز في اطلاق العارض على الانسان بهذا المعنى المراد ههنا وايضا فان القوم عدوا الاتحاد بالموضوع قسما والاتحاد
بالمحمول قسما آخر وهذا التوجيه يجعل الاتحاد بالموضوع راجعا في الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول وان قومت اى كانت
جهة الوحدة ذاتية لجهة الكثرة فوحدة جنسية ان كانت جهة الوحدة جنسا لجهة الكثرة كوحدة الانسان والفرس من
حيث انهما حيوان او نوعية ان كانت نوعا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما انسان او فصلية ان كانت فصلا لها
كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما ناطق وقد يتغاير معروضاهما لكن معروض الكثرة لا يتصور ان لا يكون معروضا
للوحدة لان كل كثير فهو واحد من جهة ما على ما سبق فالمقسم هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة فموضوع
مجرد عدم الانقسام لا غير اى ما لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام واراد بالموضوع الذات يعني ان الذات الذي مفهومه
مجرد عدم الانقسام وحدة شخصية اى وحدة هي شخص من اشخاص مفهوم الوحدة فان مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات
كثير من حيث الافراد فهو غير داخل في المقسم قيل الواحد بالتشخص الذي لا يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية اما ان لا يكون

قوله لم يتعين البعض لكان هناك سود وبيض [illegible]
[illegible] منه

قوله ولم تعاند في الكون هناك [illegible]
[illegible] منه

مفهوم

مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية فقوله موضوع مجرد عدم الانقسام اضافة بيانية اى موضوع
هو مجرد مفهوم عدم الانقسام اقول فيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام لا يكون هو الوحدة الشخصية بحال وايضاً قوله اما
ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية معناه ان الوحدة الشخصية مفهومه عدم الانقسام
وقد فرع عليه كون اضافة الموضوع بيانية وهو يقتضى ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام بقول مطلق اى
وحدة معبر عنها بقول مطلق من غير ان يق وحدة النقطة او المفارق او غير ذلك والا نقطة شخصية ان كان له مفهوم زايد
ذو وضع اقول هكذا وقعت العبارة فى النسخ والصواب ان يق والا نقطة ان كان ذا وضع يعنى ان لم يكن موضوع مجرد
عدم الانقسام وذلك بان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام فهو نقطة ان كان ذا وضع او مفارق شخصى ان لم يكن ذا
وضع هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة والا اى وان قبل القسمة فهو مقدار شخصى ان قبل القسمة بالذات او جسم
ان لم يقبل بالذات وهذا بناء على مذهبه فى نفى الهيولى فلا يرد النقض بها لكن يرد النقض بما يحل فى احدهما حلول سريان
بسيط ان لم ينقسم الى اجسام مختلفة الحقايق او مركب ان انقسم اليها وفى جعل الجسم المركب من هذا القبيل نظر لان الكلام
فى معروض الوحدة الذى لا يكون معروضاً للكثرة والجسم المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وبعض هذه
الاقسام اولى من بعض بالوحدة يعنى ان الوحدة مقولة بالتشكيك على ما تحتها فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من
الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وفى الواحد بالجنس تفاوت بحسب مراتبه وكذا الواحد بالفصل يتفاوت بحسب مراتبه
وفى الواحد بالشخص ما لا ينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم وكل ذلك اولى من الواحد بالعرض ثم الواحد بالعرض الخاص اولى
من الواحد بالعرض العام وكل ذلك اولى من الواحد بالوحدة العرضية وكذا الكثرة مقولة بالتشكيك لكونها فى كل عدد
اشد منها فيما دونه والهوهو لفظ مركب جعل اسماً فعرف باللام والمراد به الحمل الايجابى بالمواطاة على هذا النحو اى على
نحو الوحدة فكما ان بعض افراد الوحدة اولى من البعض بالوحدة كذلك بعض افراد الحمل اولى من البعض بالحملية على ما سبق
قيل معناه ان هو هو وهو ان يكون للشيئين وحدة من وجه على نحو الوحدة فى الانقسام الى الاقسام المذكورة فكما يق
جهة الوحدة اما مقومة او عارضة فكذلك جهة هو هو فجميع اقسام الوحدة متحقق فى اقسام هو هو لكن ينبغى ان يعتبر فى
هو هو الكثرة فانه لا يتصور بدون اثنينية فلا يتصور فى الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد بخلاف الوحدة فانها
تتصور فى الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد اقول ان الهو هو اذا اريد به المعنى الذى ذكره يكون انقسامه الى الاقسام المذكورة
باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة فهو بالحقيقة انقسام للوحدة وكذلك كل مفهوم اخر اعتبر فيه الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه
مفهوم اخر ينقسم هو باعتبار انقسام هذا المفهوم الاخر فالتعرض لخصوصية هو هو يكون قليل الجدوى وايضاً هذا الكلام
بعد ذكر الوحدة الشخصية واقسامها مع انها لا تندرج فى هو هو غير ملايم والوحدة فى الوصف العرضى والذاتى
يتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه فان الوحدة فى النوع تسمى مماثلة وفى الجنس مجانسة وفى الكيف مشابهة وفى الكم
مساواة وفى الوضع موازاة وفى الاضافة مناسبة وفى الاطراف مطابقة والاتحاد مح اتحاد الاثنين بان يكون
هناك شيئان فيصيران شيئاً واحداً بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماءان فى اناء واحد او الاجتماعية كما اذا امتزج
الماء والتراب فصارا طيناً او الكون والفساد كالماء والهواء صارا بالغليان هواء واحداً او الاستحالة كلون الجسم كان
سواداً او بياضاً فصار اسواداً اجاز بل واقع واما اتحاد الاثنين بان يصير شيء بعينه من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه

شيئاً آخر كان يكون هناك زيد وعمرو مثلا فيتحد ابان يصير زيد بعينه عمرواً او بالعكس فذلك ممتنع لوجهين الاول
انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين كانا اثنين لا واحداً وان كان احدهما فقط موجوداً كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر
وان لم يكن هناك شيء منهما موجوداً كان هذا فناء لهما وحدوث ثالث والكل خلاف المفروض واعترض بانا لا نسلم انهما لو كانا
موجودين كانا اثنين لا واحداً وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد ودفع بان هذا الوجود الواحد اما احد الوجودين
الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للآخر او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث واجيب عن هذا الدفع بانهما
موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صارا واحداً لا يقال يلزم ان يكون واحداً بعينه حالا في محلين لانا
نقول انما يلزم لو لم يتحد ذاتاهما وكان هناك ذاتان وجدا بوجود واحد وليس كذلك بل هما قد اتحدا ذاتا ووجوداً الثاني
بوجه آخر انهما قبل الاتحاد كان كل واحد منهما متشخصاً بتشخص امتاز به عن الآخر فان بقي ذلك التشخص بعد الاتحاد كانا
اثنين لا واحداً اذ المفروض ان كل واحد متشخص بتشخص امتاز به عن الآخر فهما شخصان متمايزان لا واحد وان لم يبق ذلك
التشخص بعد الاتحاد فقد زال عنه التشخص ضرورة زوال التشخص بزوال تشخصه فيكون هذا فناء لاحدهما وبقاء
للآخر او فناء لهما وحدوث ثالث ولا يمكن ان يقال على قياس ما مر في الوجود انهما بعد الاتحاد متشخصان بتشخص هو نفس
التشخصين الاولين لان كلا من التشخصين الاولين كان قد امتاز به احد الاثنين عن الآخر وهذا التشخص لا يمتاز
به احدهما عن الآخر فلا يكون هو نفسهما فالهو هو يستدعي جهتي تغاير واتحاد على ما سلف من ان الحمل الايجابي يستدعي
اتحاد الطرفين من وجه والا لكان حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه آخر والا لكان حملا للشيء على نفسه والوحدة
ليست بعدد لان العدد لكونه كما يقبل الانقسام والوحدة لا تقبله ومن جعلها عدداً اراد بالعدد ما يدخل تحت العد
فالنزاع لفظي بل هي مبدأ للعدد المتقوم بها لا غير يعني ان كل عدد متقوم بوحداته لا بما دونه من الاعداد فان الستة مثلا
متقومة بالوحدة ست مرات لا بثلثة وثلثة فان تقومها بهما ليس باولى من تقومها باربعة واثنين ولا من تقومها بخمسة
وواحد فان تقومت ببعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد
منها كاف في تقومها فيستغني به عما عداه فان قيل جاز ان يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار القدر المشترك بين
جميعها اذ لا مدخل في تقومها لخصوصياتها قلنا القدر المشترك بينها الذي يقوم حقيقة الستة هو الوحدات فما
ذكر اعتراف بالمط لا يقال تقومها بالوحدات ايضاً ليس باولى من تقومها بالاعداد فيعود المحذور واعني الترجيح بلا مرجح لانا
نقول التقوم بالوحدات راجح باعتبار انه لازم على كل حال وايضاً يمكن تصور كنه كل عدد مع الغفلة عما دونه
من الاعداد فان العشرة مثلا اذا تصورت وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت
حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها واذا اضيف اليها مثلها حصلت
الاثنينية وهي نوع من العدد ثم يحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد فان الاثنين اذا اضيف اليه وحدة
اخرى يحصل ثلثة وهي نوع آخر من العدد واذا اضيف اليها وحدة اخرى تحصل اربعة وهي ايضاً نوع آخر من العدد
وهكذا كل نوع اذا زيد عليه وحدة يحصل نوع آخر والتزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه فلا ينتهي الانواع الى نوع
لا يكون فوقه نوع آخر مختلفة الحقائق هي انواع العدد لاختلافها باللوازم كالصمم والمنطقية والتركيب والاولية
واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وكل واحد منها اي من انواع العدد امر اعتباري لتقومه بالوحدة

التی هی امر اعتباری لما مر من الضابط یحکم به ای بذلک النوع من العدد العقل علی الحقایق اذا انضم بعضها الی بعض فی العقل
انضماما بحسبه ای بحسب تلک النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد الی واحد یحکم العقل بالاثنین علیهما واذا انضم الیهما
واحد آخر یحکم العقل بالثلثة علیها وهکذا والوحدة قد تعرض لذاتها ومقابلها فانه یقال وحدة واحدة وعشرة
واحدة فان کل ماله وجود ذهنا او خارجا فله وحدة ما ولو بالاعتبار لما سبق من ان الوحدة تساوق الوجود ولا
یتسلسل الوحدات بل ینقطع بانقطاع الاعتبار علی ما عرفت فی امثالها من الامور الاعتباریة وقد تعرض لها شرکة فان
وحدة زید تشارک وحدة عمرو فی مطلق الوحدة فتخصص ای یتمیز کل منهما عن الاخری بالمشهوری ای بما اضیف هی
الیه فان وحدة زید یمتاز بزید عن وحدة عمرو وکذلک وحدة عمرو یمتاز بعمرو عن وحدة زید وسیجیء ان معروض الاضافة
یسمی مضافا مشهوریا لانه ای الوحدة نفسها لیست اضافة حتی یکون معروضها مضافا مشهوریا غایة الامر انه یعرض
لها اضافة الی معروضها لانا نقول تلک الاضافة کما تعرض للوحدة تعرض لموضوعها ایضا وبهذا الاعتبار یسمی
موضوعها مضافا مشهوریا وذکروا فی شرح هذا المحل من المتن ما یقضی منه العجب وکذا المقابل یعنی ان الکثرة ایضا
یعرض لها شرکة ویمیز عن مشارکتها بمعروضها ویضاف الوحدة الی معروضها باعتبارین والی مقابلها بثالث
ای الوحدة یعرض لها اضافات ثلاث اثنتان بالقیاس الی معروضها واحدة منهما باعتبار انها وحدة له وثانیتهما
باعتبار حلولها فیه والاضافة الثالثة بالقیاس الی الکثرة وهی انها مقابلة للکثرة اقول ان الاضافتین الاولی
والثانیة بالحقیقة اضافة واحدة لا تفاوت بینهما الا بالعبارة وان عروض هذه الاضافات لا اختصاص له بالوحدة
والکثرة بل کل صفة مع موصوفها بتلک الحالة وکذا المقابل ای الکثرة ایضا یعرض لها هذه الاضافات الثلث
فانها کثرة لمعروضها وحالة فیه ومقابلة للوحدة ویعرض له ای لمقابل الوحدة ما یستحیل عروضه لها ای للوحدة
واراد بهما ههنا معروضیهما من التقابل المتنوع الی انواعه الاربعة اعنی تقابل السلب والایجاب وهو راجع الی
القول والعقد والملکة والعدم وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصیة ما وتقابل الضدین وهما وجودیان
ویتعاکس هو وما قبله فی التحقیق والمشهوریة وتقابل التضایف قال الحکماء الاثنان ان کانا متشارکین فی تمام
الماهیة فهما متماثلان والا فمتخالفان والمتخالفان اما متقابلان او غیر متقابلین والمتقابلان هما المتخالفان
الذان یمتنع اجتماعهما فی محل واحد من جهة واحدة فخرج بقید التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقید الاجتماع
فی محل مثل السواد والحلاوة مما یمکن اجتماعهما ودخل بقید وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة مما یمکن اجتماعهما باعتبار
جهتین ودخل بقید وحدة المحل المتقابلان اذا امکن اجتماعهما فی الوجود کبیاض الرومی وسواد الحبشی واما التقیید
بوحدة الزمان فمستدرک لان الاجتماع لا یکون الا فی زمان واحد الا انه قد یقال ولو علی سبیل المجاز اجتمع هذان
الوصفان فی ذات واحدة وان کان فی وقتین فصرح بوحدته دفعا لتوهم التجوز فی الاجتماع ثم المتقابلان اما ان یکون
احدهما عدما للاخر او لا والاول ان اعتبر فیه نسبتهما الی قابل لما اضیف الیه العدم فعدم وملکة فان اعتبر قبوله له
بحسب شخصه فی وقت اتصافه بالامر العدمی فهو العدم والملکة المشهوریان کالکوسجیة فانها عدم اللحیة عمن من شانه
فی ذلک الوقت ان یکون ملتحیا فان الصبی لا یقال له کوسج وان اعتبر قبوله له اعم من ذلک بانه لا یقید بذلک الوقت
کعدم اللحیة عن الطفل او نعته قبوله له بحسب نوعه کالعمی للاکمه او جنسه القریب کالعمی للعقرب او البعید کعدم

[illegible] ، قوله اقول ان الاضافتین الاولیین [illegible] الیه بحاله اعتبر ان یکون الطرفان العروض [illegible] العقل فقط [illegible]

قوله الا ان الاجتماع لا یکون الا فی زمان واحد اقول الاظهران [illegible] الاجتماع [illegible] زید وعمرو فی الانسان [illegible]

[illegible]

تحرکه

الحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان
وان لم يعتبر فيه نسبتهما الى قابل فسلب وايجاب فظهر مما ذكرناه ان المتقابلين تقابل العدم والملكة انما يمتاز عن
المتقابلين تقابل السلب والايجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل وهذا معنى قوله وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما
والثاني ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الاخر فهو المتضايفان والا فهو الضدان المشهوريان وقد يشترط في الضدين
ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان في الغاية دون الحمرة والصفرة اذ
ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعاندين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين وقد علم مما ذكرنا
ان الحقيقي من التضاد اخص من المشهوري منه والحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري منه على عكس تقابل التضاد
وهذا معنى قوله وينعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهورية والمشهور في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان او لا
وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فهما المتضايفان او لا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون احدهما
وجوديا والاخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة او لا فهما السلب والايجاب اعترض عليه
او لا بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه
والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما العمى فهو عدم البصر
عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه ولا اعتبار بحرف السلب والتقابل بحاله وان اريد
سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب اقول فيه نظر اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدميين مضافا
الى الاخر وعلى تقدير عدم الاضافة يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين الذين اضيف اليهما العدمان واسطة
كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل
كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة
قد يرتفعان كلاهما كعدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما اعني قابلية البصر والحول
كليهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدميين فيه وذلك لان عدم الحول قد يشترط ان يكون عما من شانه ان يكون
احول وعلى كل من التقادير الثلثة لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما ثانيا فلان
قوله ان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه غير صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل
انتفاء البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما بمجرد حرف السلب في
اللفظ فقط حتى لا يعتد به واما ثالثا فلان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم
الاعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه سواء كان انتفاء مفهوم العمى بسلب عدم البصر او بغيره اذ مع قطع النظر عما ذكره من التفصيل
يحكم العقل بالتقابل بينهما وهما عدميان واما انتفاؤه لكذا او لكذا فاخص من مطلق انتفائه والاحكام الخاصة بالخاص
لا يلزم طبيعة العام واما رابعا فلان قوله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالسلب والايجاب ان اريد به
ان تقابل اللاعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى تقابل السلب والايجاب فذلك مم ولو سلم فمقصود المعترض حاصل اذ غرضه
ان يثبت تقابلا بين العدميين وان اريد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم
لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا وثانيا بان عدم

اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب فان المعتبر فيهما ان يكون العدم ههنا

عدما للوجودي واجيب بان المتقابلين مقيسان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم متخالفان في المحل

فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة

اللازمة لها عنه وعلى ما ذكرنا من التقسيم يدخل العدميان اذا كان احدهما مضافا الى الاخر كالعمى واللاعمى في السلب والايجاب

واذا لم يكن احدهما مضافا الى الاخر كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير في المتضادين وكذا الوجودي والعدمي

اذا لم يكن العدمي عدما للوجودي كوجود الملزوم وعدم اللازم يدخلان في المتضادين وعلى هذا لا يصح قول المص وهما

يعني المتضادين وجوديان ثم ان بعضهم اعتبروا في تعريف المتقابلين الموضوع بدل المحل وارادوا به المحل المستغني عن

الحال ولذلك صرحوا بان لا تضاد في الجوهر اذ لا موضوع لها واعتبر آخرون المحل مط بدل الموضوع على ما ذكرنا ولذلك

اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما في ذات على ما ذكره بعض هو امتناع

الاجتماع بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع بحسب الصدق قد يسمى تباينا فلا يدخل نحو

الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي البياض واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل

فان قيل من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان

ليس بانسان وضد لقولنا لا شيء من الحيوان بانسان على ما قال الشيخ في الشفا ليس للكلي السالب يقابل الكلي الموجب

مقابلة بالتناقض بل هو مقابل له من حيث هو سالب لمحموله مقابلة اخرى فلنسم هذه المقابلة تضادا اذا كان

المتقابلان بها لا يجتمعان صادقتان البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور انتهى كلامه مع انه لا يتصور اعتبار

ورود القضايا على محل قلنا يعتبر موضوع القضية موردا ومحلا لثبوت المحمول له وعدم الثبوت اذ المراد من الحلول ههنا

ما يعم حلول الاعراض في محالها والصور في موادها وما هو باعتبار اتصاف المحل بالامور الاعتبارية قال الشيخ في الشفا

ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا

زيد فرس زيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد صح وقال ايضا من التقابل

تقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب

لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده لغيره اقول وبما نقلناه يظهر اندفاع ما قيل اذا اعتبر مفهوم

الفرس فان اعتبر معه صدقه على شيء فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة بالصدق خبرية فهما

في المعنى قضيتان بالفعل او تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا او لا وقوعها سلبا فيرجعان

بالقوة الى قضيتين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبة بالصدق على شيء فيكون مفهوم اللافرس ح هو

مفهوم كلمة لا مقيدا بمفهوم الفرس ولا سلب في الحقيقة ههنا اذ لا يتصور ورود سلب او ايجاب الا على نسبة لا نا اذا

اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر معه نسبة الى مفهوم اخر ولا نسبة مفهوم آخر اليه لم يمكنك ادراك وقوع او لا وقوع

يتعلق بذلك المفهوم كما يشهد به البديهة فمفهوما الفرس واللافرس الماخوذان على هذا الوجه متباعدان في

انفسهما غاية التباعد ومتدافعان في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان

المعتبر في المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت نقل

ننقل الكلام الى مفهومى البياض واللابياض الماخوذين على الوجه الاخر فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعه
لان حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب انما يراد بهما ادراك الوقوع واللاوقوع فلا يتصور ورودهما الا على
نسبة وعليه مبنى قول المص وهو راجع الى القول والعقد يعنى ان الايجاب والسلب امران عقليان واردان على النسبة
التى هى عقلية ايضا فاذا حصلا فى العقل كان كل واحد منهما عقدا اى اعتقادا واذا عبر عنهما بعبارة كان كل من العبارتين
قولا فمثل مفهومى البياض واللابياض اذا لم يعتبر معهما نسبة لا يتصور فيهما سلب ولا ايجاب فيكونان متقابلين غير تقابل
الايجاب والسلب ظاهر انه ليس من الاقسام الباقية فيوجد تقابل خارج عن الاقسام الاربعة ومما نقلنا عن الشيخ من
معنى الايجاب والسلب المراد ههنا ينضمحل ذلك الاشكال بالكلية فان قلت على ما ذكرتم من معنى الايجاب والسلب
يلزم ان يكون تقابل الموجبة الكلية كقولنا كل انسان حيوان مع السالبة الكلية كقولنا لا شئ من الانسان بحيوان
تقابل الايجاب والسلب لان الحكم فى الاول بوجود الحيوانية للانسان وفى الثانى بلا وجود الحيوانية للانسان فلم عده
الشيخ من تقابل التضاد قلت يجب ان يكون فى تقابل السلب والايجاب احد المتقابلين عدما ورفعا للمقابل الاخر
على ما علم من التقسيم فاذا رفع الايجاب الكلى كان ذلك سلبا جزئيا لا سلبا كليا فان السلب الكلى هو رفع الايجاب
الجزئى ولا يكون رفعا للايجاب الكلى فى السلب الكلى مع الايجاب الكلى متقابلان ليس احدهما عدما للاخر ويمكن
تعقل احدهما مع قطع النظر عن الاخر فهما متضادان على ما يخرج من التقسيم الذى ذكرناه اقول فظهر فساد ما قيل من اطلاق
الضد على الكلية لاجل المشابهة مع الضد من حيث امتناع الاجتماع مع جواز الارتفاع لا لان التقابل بين الكليتين
تقابل التضاد حقيقة بل هو قسم من تقابل السلب والايجاب الذى هو اعم من التناقض ولعل منشاؤه ما وقع فى عبارة
الشيخ على ما نقلناه آنفا من قوله فلنسم هذه المقابلة تضادا اذا كان المتقابلان بهما لا يجتمعان صدقا البتة ولكن
قد يجتمعان كذبا كالاضداد فى الاعيان ومقصود الشيخ ان تضاد الكليين تضاد بين الامور العقلية لانها بين النسبتين
التى هى امور عقلية تشبيه التضاد بين الامور العينية كالسواد والبياض ولما كان هناك مظنة ان يتوهم ان التضايف
جنس للتقابل فانه يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالتجاور والتماس وغيرهما فكيف يكون قسما منه مندرجا
تحته اجاب بقوله وينددرج تحته اى تحت التقابل الجنس اى التضايف باعتبار عارض يعنى ان مفهوم التضايف
قد عرض له مفهوم التقابل فمفهوم التضايف من حيث هو هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض لحصة من
التقابل اخص منه على قياس كون مفهوم الكلى من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن حيث انه معروض لمفهوم جنس
الخمسة اخص وبالحقيقة يكون المعروض اعم والعارض اخص فاذا اخذ المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض
كان اخص ايضا وقد يجاب بان مفهوم التقابل من حيث هو هو فرد من افراد التضايف واخص منه واما من حيث الصدق
والحمل فانه اعم منه ولا استحالة فى اندراج مفهوم من حيث هو هو تحت اخر وعدم اندراجه فيه من حيث الصدق
على افراده كالحيوان فانه بحسب مفهومه مندرج تحت الجنس وان لم يندرج تحته من حيث الصدق بل يصدق على
ما لا يصدق عليه الجنس كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم تحت آخر وكونه فردا من افراده اندراج افراد ذلك
المفهوم تحت الاخر وكذا الحال بين مفهومى المتقابل والمضاف فان مفهوم المتقابل من حيث صدقه على افراده اعم من
المضاف ومن حيث هو مندرج تحت المضاف وفرد من افراده فان قلت ما ذكرتم انما يظهر اذا كان المفهوم الآخر اعم

المندرج فيه عرضيا للمندرج كما في المثال المذكور واما اذا كان ذاتيا له كما في بحثنا فلا اذ من المستحيل ان لا يصدق
ذاتي الشئ على ما يصدق عليه ذلك الشئ قلنا اذا كان التضايف ذاتيا لمفهوم التقابل الذي هو عارض لاقسامه
لم يلزم صدق التضايف الا على عارض تلك الاقسام او عليها من حيث انها معروضة لذلك العارض واما صدقه
على تلك الاقسام في انفسها فكلا وبذلك يتم مقصودنا هكذا قيل اقول وفيه نظر لان مقصود السائل ان التضايف
لكونه ذاتيا للتقابل يصدق على ما يصدق عليه التقابل فان صدق التقابل على اقسامه انفسها صدق التضايف
ايضا بالضرورة عليها انفسها ولا اثر في ذلك لكون التقابل عارضا لاقسامه غاية ما في الباب ان يكون صدقهما
على الاقسام صدقا عرضيا وقد يقال في شرح هذا المقام اراد بالجنس مفهوم التقابل والضمير في قوله ويندرج تحته راجع
الى التضايف يعني ان مفهوم التقابل جنس للاقسام الاربعة ومع ذلك مندرج تحت احد اقسامه اي التضايف وذلك
باعتبار عارض فان مفهوم التقابل قد عرض له مفهوم التقابل قد عرض له مفهوم التضايف فمفهوم التقابل من حيث
هو هو اعم من مفهوم التضايف وجنس له ومن حيث انه معروض لحصة من التضايف اخص منه لكن يشكل حينئذ قوله ومقولية
عليها بالتشكيك اي مقولية التقابل على اقسامه الاربعة بالتشكيك بناء على ما اشتهر من ان المشكك لا يكون ذاتيا
لما تحته فاما ان يبنى ان ذلك لم يثبت خصوصا في الماهيات الاعتبارية او يطلق الجنس على الاعم الخارجي واستدل
على ان التقابل ليس جنسا لاقسامه بان نعقلها بالكنه لا يتوقف على تعقله وهذا ظاهر في التضايف كما ان التوقف
ظاهر في التضاد واما في الباقيين فرد قال الامام انا قد نعقل ماهية المتضايفين وان لم يخطر ببالنا امتناع اجتماعهما
وذلك يعرفنا عدم تقوم المتضايفين بالتقابل وظن ان هذا انما يدل على ان التقابل ليس ذاتيا للذوات المتقابلات
كالسواد والبياض مثلا ولا كلام فيه انما الكلام في انه هل هو ذاتي لاقسامه التي هي عوارض تلك الذوات واشدها
فيه السلب يعني ان تقابل السلب والايجاب اشد في مفهوم التقابل مما سواه من اقسام التقابل واستدل على ذلك بوجوه
الاول ان منافي الشئ اما رفعه او ما يستلزم رفعه لان ما عداهما يجوز اجتماعه مع ذلك الشئ قطعا ولا شك انه منافاة
رفع الشئ معه انما هي لذاتيهما ولذلك اذا لاحظهما العقل مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا واجمالا حكم بالمنافاة
بلا توقف وان منافاة مستلزم رفعه معه انما هي لاشتماله على رفعه اذ لولا اشتماله عليه لم ينافه قطعا فالمستلزم لرفع الشئ
انما ينافيه على سبيل التبع لا لذاته ولذلك اذا لاحظ العقل مفهوما ولاحظ معه مفهوما آخر مغايرا لرفع المفهوم
الاول فان لم يشعر باستلزامه لرفعه لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون المفهوم الآخر ظاهر الاستلزام لرفع المفهوم
الاول فبمجرد ملاحظته يشعر بالاستلزام اجمالا ولا يشعر بهذا الشعور الاجمالي فيغلط ويظن ان الحكم بالمنافاة لذاتي
المفهومين ولذلك قيل ههنا انا اذا اعتقدنا ان هذا شر وقطعنا النظر عن جميع المعاني الخارجة عن مفهوم منع ذلك
لذاته من اعتقاد انه خير ويظهر مما ذكرنا ان المنافاة الذاتية انما هي بين الايجاب والسلب وان المنافاة فيما عداهما
تابعة لمنافاتهما فيكون التقابل بينهما اشد واقوى الثاني ان سلب الخير مثلا لا ينافيه اثبات الشر لصدقهما على
ذات واحدة ولا ينافيه ايضا سلب الشر اذ قد يصدقان على ذات واحدة بل لا ينافيه الا ايجاب الخير واذا انحصر منافي
سلب الخير في ايجابه وكانت المنافاة متحققة من الجانبين انحصر ايضا منافي ايجاب الخير في سلبه ولما انحصر منافي ايجابه
في سلبه كان التقابل بين السلب والايجاب اقوى من التقابل بين الضدين واعترض عليه بانه لا يلزم من صدق قولنا

لا ينافي

لا ينافي سلب الخبر الا ايجابه ان يصدق قولنا لا ينافي ايجاب الخبر الا سلبه وكون المنافاة متحققة من الجانبين لا يقتضي
الا ان ايجاب الخبر ينافيه سلبه واما انحصار منافيه في السلب فكلا ولا نرى ان ايجاب الشر ينافي ايجاب الخير ولئن سلم
انحصار منافي ايجاب الخبر في سلبه لزم ان لا يكون تقابل السلب والايجاب اقوى اذ التقدير انه ليس هناك منافاة اخرى
والاقوى لا بد له من شيء هو اقوى منه الثالث ان للخبر مثلا عقدين عقد انه خير وعقد انه ليس بشر والاول ذاتي للخير
والثاني عرضي له لانه خارج عن حقيقة الخير وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه شر رافع لعقد انه ليس بشر
والرافع للامر الذاتي اقوى معاندة من الرافع للامر العرضي ورد ذلك بان الامر العرضي اذا كان لازما كان رافعه رافعا
للملزوم ايضا وان لم يكن لازما لم يكن رافعه منافيا لمعروضه لا يقال ان الرافع بلا واسطة يكون اقوى من الرافع بواسطة لا
في التاثير الى غيره لانا نقول النار القوية تسخن بالواسطة تسخينا اقوى من تسخين النار الضعيفة المباشرة فلم لا يكون الحال
هناك كذلك وفي بعض النسخ واشدها فيه الثالث بدل قوله واشدها فيه السلب وجه بان التضاد مشروط بغاية
الخلاف وهي غاية في امتناع الاجتماع ورد بانه لا يتصور غاية خلاف فوق التنافي الذاتي بان يكون احدهما صريح سلب
الآخر مع ان ذلك الاشتراط انما هو في التضاد الحقيقي والثالث انما هو التضاد المشهوري على ما سبق وقيل لان اجتماع الضدين
يشتمل على اجتماع السلب والايجاب مع زيادة فان اراد بالزيادة غاية الخلاف فامره ما مر وان اراد اعم من ذلك فالعدم
والملكة والتضايف ايضا كذلك وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التشكيك هو التضاد لان قبول القوة والضعف
في اصنافه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي ويقال
للاول التناقض يعني تقابل الايجاب والسلب مطلقا سواء كان بين المفردات وبين القضايا يسمى بالتناقض وما وقع
في كتب المنطق من ان التناقض هو اختلاف القضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما وكذب الاخرى فاعترض عليه
بعض المحققين بان التناقض كما يقع بين القضايا يقع بين المفردات فاختصاص الاختلاف في الحد بالقضيتين يخرجه
عن الجمع ثم اعتذر بان المراد هو التناقض بين القضايا لان الكلام في احكامها وانما خصصوا بحثهم بالتناقض بين القضايا
وان وجب ان يكون مباحثهم عامة منطبقة على جميع الجزئيات لان عموم مباحثهم انما يجب ان يكون بالنسبة الى اغراضهم
ومقاصدهم ولما لم يتعلق لهم بالتناقض بين المفردات غرض يعتد به بل جل غرضهم انما هو في التناقض بين القضايا حيث
ان قياس الخلف الموقوف على معرفته عمدة في اثبات المطالب في العلوم الحقيقية بل وفي اثبات احكامهم من العكوس والنتائج
الاقيسة لا جرم خصصوا نظرهم بالتناقض بين القضايا ونبهوا في تعريفهم اياه على ذلك وكذلك تعريفهم المتناقضين
بالمفهومين المتمانعين لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا مبني على ما ذكرنا اقول وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل من ان مفهوم الانسان
مثلا اذا لم يعتبر معه صدقه على شيء وضم اليه حرف السلب حصل هناك مفهومان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة في
زمان واحد من جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما كما عرف في مباحث عدول القضايا فلا يكونان متناقضين لانهما المفهومان
المتمانعان لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا لما ذكرنا من ان مرادهم بذلك هو التناقض بين القضايا وكذا فساد ما قيل بعد ذلك
نعم ان فسر المتناقضان بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما وادعى ان التنافي اما في التحقق والانتفاء كما في القضايا واما
في المفهوم فانه اذا قيس احدهما الى الآخر كان في نفسه اشد بعدا عنه من جميع ما سواه كان الانسان واللاانسان المأخوذان
على الوجه المذكور متناقضين وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء لانا قد ذكرنا

انهم يسمون تقابل السلب والايجاب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا بالتناقض وظاهر انه لا حاجة في تسميته
معنى بلفظ الى تفسير ذلك اللفظ بمعنى آخر يساوي ذلك المعنى ويتحقق التناقض في القضايا بشرائط ثمان يعني ان تحقق
التناقض في المفردات لا يتوقف على شرط فان كل مفهوم دخل عليه حرف السلب يكون نقيضا له من غير اشتراط في ذلك
بشرط يتوقف هو عليه بخلاف التناقض في القضايا فانه لا يتحقق الا بوحدات ثمان وحدة الموضوع ووحدة المحمول
ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل لجواز
صدق القضيتين او كذبهما عند اختلافهما في شيء منها كما في زيد قائم وعمرو ليس بقائم او زيد كاتب وليس بنجار او زيد
ضاحك نهارا وليس بضاحك ليلا او زيد جالس في السوق وليس بجالس في الدار او الجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض
وليس بمفرق بشرط كونه اسود او زيد اب لعمرو وليس باب لبكر او الزنجي اسود بعضه وليس باسود كله او الخمر مسكر بالقوة وليس
بمسكر بالفعل ويصدقان او يكذبان معا وهذا اي الاشتراط بتلك الشرائط الثمان انما هو في القضايا الشخصية اما
القضايا المحصورة فبشرائط تسع وفي بعض النسخ فبشرط تاسع اي يشترط فيها شرط تاسع وهو الاختلاف فيه اي في
الحصر بان يكون احديهما كلية والاخرى جزئية فان القضية الكلية ضد القضية الكلية على ما تحقيقه فيجوز مع تحقق
الشرائط الثمان كذبهما لجواز كذب الضدين كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان صادقتان
كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان وفي الموجهات بشرط عاشر وهو الاختلاف في الجهة ايضا اختلافا
بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا ولا كذبا بل يكون احدهما صادقة والاخرى كاذبة لانه لو لم يكن الاختلاف بالجهة لم يتحقق
التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق الشرائط التسع المذكورة اذ يصدق بعض
الانسان بالامكان كاتب ولا شيء من الانسان بكاتب بالامكان ويكذب بعض الانسان بالضرورة كاتب ولا شيء من الانسان
بالضرورة بكاتب ولو كان الاختلاف بالجهة ولم يكن بالحيثية المذكورة لم يتحقق ايضا التناقض فان الممكنة والمطلقة
مع تحقق الشرائط التسع المذكورة لا يتناقضان في المادة المذكورة مع ان الممكنة والضرورية في المادة المذكورة
يتناقضان بعد تحقق الشرائط التسع المذكورة وذلك لان الاختلاف فيهما بحسب الجهة بالحيثية المذكورة وكذا المطلقة
مع الدائمة في المادة المذكورة يتناقضان لذلك والسر في ذلك ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر في احدى
القضيتين جهة من الجهات كالضرورة والامكان والدوام والاطلاق فلا بد ان يعتبر في نقيض تلك القضية رفع
تلك الجهة ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فان رفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا
وبالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس فعلم ان اختلاف الجهة لا بد منه في اخذ النقيضين ولان رفع
الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما ولا اطلاقا ورفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا
وعلى هذا القياس علم ان اختلاف الجهة على اي وجه كان لا يكفينا فان قلت اذا كان نقيض القضية رفعها بعينها فاخذ
نقيض القضية ان ينفى عين ما اثبت فيها وذلك بايراد كلمة السلب على لفظها قصدا الى سلب معناه فاي حاجة في ذلك
النقيض الى الاشتراط بالشرائط المذكورة والى التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض نقيض قلت الامر على
ما ذكرت فان القضيتين المتناقضتين يجب ان تكونا متحدتين من جميع الوجوه ولا تتغايرا الا بان في احديهما سلبا
وفي الاخرى ايجابا لكن كثيرا ما يغفل عن التغاير ويظن في القضيتين انهما متناقضتان ويغلط مثلا قولنا الخمر

الجسم مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر يظن انهما متناقضان ويغفل عن عدم الاتحاد بينهما بحسب القوة والفعل فاشتراط الوحدات
الثمان تفصيل لذلك المجمل اعنى اتحاد القضيتين وعدم تغايرهما الا بالسلب والايجاب لئلا نغفل عن وجه من الوجوه
التى يمكن ان يقع بها التغاير بين القضيتين وبهذا ظهر ان رد الوحدات الثمان الى الثلث اعنى وحدة الموضوع والمحمول
والزمان او الى اثنتين اعنى الوحدتين الاوليين او الواحدة اعنى وحدة النسبة كما فعل بعضهم رد لهذا التفصيل الى
الاجمال وتفويت لمقصودهم واما اشتراط الاختلاف فى الحصر فلما عرفت ان رفع الايجاب الكلى سلب جزئى ورفع الايجاب
الجزئى سلب كلى وعلمت ايضا انه قد يغلط ويظن ان قولنا كل انسان حيوان مع قولنا لا شئ من الانسان بحيوان متناقضان
لا تفاوت بينهما الا بالسلب والايجاب والحاصل ان الاشتراط بالشرائط المذكورة انما هو لرفع اللبس والصون عن الخطاء
فى اخذ النقيضين واما التفصيل الذى يورده المنطقيون فى تعيين نقيض نقيض فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا
عند ارتفاعها او لوازمها المساوية لها حتى يكون عندهم فى المناقضات قضايا محصلة مضبوطة ويحصل استعمالها
فى العكوس والاقيسة والمطالب العلمية هذا وان قوله وفى الموجهات بشرط عاشر لم يرد به ان المطلقات الشخصية
او المحصورة تناقض بعضها بعضا ويكفى لتحقق التناقض بينها اذا كانت شخصية الشرائط الثمان واذا كانت محصورة
الشرائط التسع كما يوهم ظاهر الكلام اذ لا تناقض بين المطلقات بل اراد ان هذه الشرائط يمكن اعتبارها مع كون
القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض بينها يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانه قال
لتناقض القضايا شرائط ثمان تحقق فيها مع قطع النظر عن جهتها وشرط اخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرائط فى
تناقض الشخصيات تكون تسعا وفى المحصورات عشرا ونظير ذلك اعتبارهم فى الاقيسة شرائط الانتاج بحسب الكمية والكيفية
على حدة ثم اعتبارهم شرائط بحسب الجهات فى المختلطات واذا قيد العدم بالملكة ثم جعل محمولا فى القضايا سميت
القضية معدولة وزعم بعضهم ان المعدولة لابد وان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد
اعمى او جاهل او ساكت او ساكن او بلفظ معدول بان يركب كلمة السلب مع لفظ محصل فعلى هذا يعتبر فى القضية
المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا والحق ان المعدولة
ما كان محمولها مفهوما عدميا اى عدم شئ فى نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودى او عدمى وسواء كان الموضوع مستعدا
لذلك الشئ الذى اضيف العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة اولا كما حقق ذلك فى موضعه وهى تقابل الوجودية
صدقا لا كذبا اى الموجبة المعدولة تقابل الموجبة المحصلة صدقا فقط اذ يمتنع ان يصدق الكاتب واللاكاتب
مثلا على موضوع واحد فى وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معا اذ الموجبتان انما يصدقان عند وجود
الموضوع فيجوز كذبهما لامكان عدم الموضوع واذا كذبتا فيصدق مقابلاهما بالضرورة وهما السالبتان مثال
الموجبتين زيد كاتب زيد لا كاتب مثال السالبتين زيد ليس بكاتب زيد ليس بلا كاتب وقد يستلزم الموضوع احد
الضدين بعينه كالثلج المستلزم للبياض او لا بعينه كالجسم المستلزم للحركة او السكون او لا يستلزم شيئا منهما عند
الخلو مطلقا بان لا يتصف بالضدين ولا بامر اخر يتوسطهما كالشفاف الخالى عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما من
الالوان او عند الخلو عن الضدين لكن عند الاتصاف بالوسط سواء عبر عن ذلك الوسط باسم وجودى كالمز المتوسط بين
الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة

بين العدل والجود واما قولهم الفلك لا ثقيل ولا خفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقل
والخفة ولا يعقل للواحد ضدان لان الاضداد وان تكثرت لا يتصور غاية الخلاف الا بين اثنين منها وهو منفي عن الاجناس
ومشروط في الانواع باتحاد الجنس قالوا لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد انما
التضاد بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما
القريب ولا مستند لهم في ذلك سوى الاستقراء ولما اعترض عليهم بان الفضيلة والرذيلة ضدان مع كونهما جنسين
لانواع كثيرة تحتهما وكذلك الخير والشر فلا يصح القول بان لا تضاد بين الاجناس اجابوا بان الفضيلة والرذيلة ليستا
ضدين بل هما عدم وملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة وكذا الخير والشر فان الشرية عدم الخيرية وثانيا بان تلك الامور
ليست اجناسا لما تحتها فانا قد نعقل الاشياء التي يطلق عليها الخير او الشر او الفضيلة او الرذيلة مع الذهول عن كونها
خيرات او شرورا او فضائل او رذائل فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التي يجوز ان يكون كل متضادين منها
تحت جنس واحد وجعل الجنس والفصل واحدا جواب دخل مقدر تقريره ان يقال ان كل واحد من الضدين يشتمل على جنس
وفصل والجنس لا يقع به تضاد لانه واحد فيهما فالتضاد انما يقع بالفصول والفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد
فلا يجب دخول الضدين تحت واحد وتقرير الجواب ان جعل الجنس والفصل واحد في الخارج فالموجود العيني هو بعينه
جنس وفصل ولا يكون لكل منهما وجود مغاير لوجود الاخر في الاعيان بل كون كل منهما موجودا مغايرا بالوجود للاخر
انما هو باعتبار العقل فالتضاد بالحقيقة عارض للانواع المحصلة في الخارج لا للفصول الموجودة باعتبار لان
التضاد انما هو في الامور الموجودة في الاعيان لا في الامور الاعتبارية هذا ما قيل في توجيه هذا المقام اقول فيه
نظر لان التضاد كثيرا ما يكون بين الامور الاعتبارية كمفهومي الجنسية والفصلية فانهما متضادان مع انهما من
ثواني المعقولات بل بين الامور العدمية اعني ما يكون العدم جزء لمفهومها كما مر من مثال عدم القيام بالنفس و
عدم القيام بالغير ولو سلم ان التضاد لا يكون الا بين الامور الموجودة في الاعيان فلا شك ان وجود النوع في
الاعيان انما هو بمعنى ان في الاعيان امرا يطابقه ويحاذيه على ما تقرر من معنى وجود الطبايع في الاعيان وكل من الجنس
والفصل ايضا بهذا المعنى موجود في الاعيان واعلم ان هذه الاحكام انما هو للتضاد الحقيقي لا للمشهوري ولم يتعرض ههنا

من اقسام التقابل للاضافة ولم يبين احوالها لان بحث الاضافة يجيء مفصلا في مباحث الاعراض

الفصل الثالث

في العلة والمعلول كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له هذا
التعريف انما يصدق على العلة الفاعلية اما وحدها او ماخوذة مع غيرها ولا يصدق على غيرها من العلل اذ لا صدور
عن شيء منها فانها غير مؤثرة فلا يصح تقسيم العلة بهذا المعنى الى الاقسام الاربعة بقوله وهي فاعلية ومادية وصورية
وغائية فالصواب ان يقال العلة ما يحتاج اليه امر في وجوده ثم المحتاج اليه اما جزء للمحتاج او امر خارج عنه والاول اما ان يكون
به الشيء بالفعل كالهيئة للسرير فهو الصورة لا يقال صورة السيف قد تحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل
لانا نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الخشب عين
تلك الصورة بل فردا آخر من نوعها هكذا قيل واقول فيه نظر لانه لما تحقق ههنا فرد من نوع صورة السيف وجب ان يتحقق
فرد من نوع السيف ولما لم يتحقق فرد السيف بالفعل علمنا ان صورة السيف لم تتحقق ههنا فالصواب في الجواب ان يقال لا نم

انصورة

ان صورة السيف تحصل في الخشب واما ان يكون الشيء به بالقوة كالخشب للسرير فهو المادة وليس المراد بالعلة المادية والصورية ما يخص الاجسام من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي يوجد بهما امر بالفعل او بالقوة

وهاتان العلتان للماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فتخصان باسم علة الماهية تميزا لهما عن الباقيتين المشاركتين اياهما في علية الوجود والثاني اعني ما يكون خارجا اما ما منه الشيء كالنجار للسرير وهو الفاعل والمؤثر واما ما لاجله الشيء كالجلوس على السرير له وهو العلة الغائية وهاتان العلتان اعني الفاعل والغاية تخصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والمادة والصورة لا توجدان الا للمركب والغاية لا يكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله غاية وان جاز ان يكون لفعله حكمة وفائدة وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية انما تكون علة بحسب وجودها الذهني واما بحسب وجودها الخارجي فهي معلولة لمعلولها لترتبها عليه وتأخرها عنه في الوجود فلها اعني الغاية علاقتا العلية والمعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن بحسب وجوديها الذهني والخارجي ويسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى انه لا يبقى هناك امر اخر يحتاج اليه لا بمعنى ان تكون مركبة من عدة امور البتة علة تامة وانما فسرنا الجميع بما فسرنا لما مر ان العلة التامة قد تكون هي الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور مانع لا يقال لا بد من اعتبار امكان المعلول مع العلة فالتركيب لازم لانا نقول علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر متصفا بالامكان لم يطلب له علة فالامكان ماخوذ في جانب المعلول فانا ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة ولا شك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل مرة اخرى هكذا قيل واقول فيه نظر لان كلا من الجزء الصوري والمادي مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان جزءا من العلة التامة مع كونه صفة للمعلول ومعتبرا فيه لم يلزم محذور وايضا لما كان الامكان من شرائط التاثير فلا يوجد مؤثر بلا اشتراط امر في تاثيره وانت خبير بان المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا من علته التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظة العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يقع ذلك اصطلاح اخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه قيل اذا كانت العلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء ومن جملته عدم المانع فيلزم ان يكون العلة التامة للشيء معدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تاثير المعدوم في الموجود ضروري وايضا يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف تاثيره عليه وليس مؤثرا فيه وبديهة العقل وان لم يجوز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود لكن يجوز ان يتوقف عليه تاثير المؤثر في الوجود فلا امتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود مؤثر مشروط في تاثيره باقتران امور عدمية معه فلا يلزم تاثير المعدوم في الموجود ولا ينسد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى مؤثر موجود وان كان مقرونا بشرائط عدمية وقد يجاب بان عدم المانع كاشف عن امر وجودي هو المحتاج اليه كعدم الباب المانع للدخول فانه كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيها الا ان الشرط الوجودي ربما لا يعلم الا بلازم عدمي فعبر عنه بذلك فيسبق الى الاوهام ان ذلك الامر العدمي هو المحتاج اليه ولا يخفى ان ذلك تكلف بل هو خلاف الواقع لان مدخلية الشيء في وجود اخر اما ان يكون

بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة فيجب ان يكون موجودا واما بحسب عدمه فقط كالمانع فيجب ان
يكون معدوما واما بحسب وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لابد من عدمه الطاري على وجوده فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم
واعترض على حصر العلل في الاربع بالشرط مثل الموضوع كالثوب للصباغ والالة كالقدوم للنجار والمعاون للمعين
للنشار والوقت كالصيف للذي يصبغ الاديم والداعي الذي ليس بغاية كالجوع للاكل وبعدم المانع مثل زوال
الرطوبة للاحراق وبالمعدة مثل الحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان كلا منها علة لكونه محتاجا اليه وخارج عن المعلول
مع انه ليس ما منه الشيء ولا ما لاجله الشيء واجيب بانها بالحقيقة من تتمة العلل المادية لان القابل انما يكون قابلا بالفعل
معها وقد يجعل من تتمة العلل الفاعلية لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا باستجماع
الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة ورد بانا سلمنا ان المراد
بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة هو القابل بالفعل لكن كل ما ذكرنا يحتاج اليه المعلول ولا يصدق عليه انه
جزء المعلول ولا ما منه ولا ما لاجله ولا نعني بعدم الحصر في الاقسام الا وجود شيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه
شيء من الاقسام ويمكن دفعه بان المراد ان المعلول يحتاج اولا الى القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال واحتياجه الى
ما ذكر انما هو ثانيا وبواسطة احتياجهما اليها فيكون تلك المذكورات من العلل بالواسطة والمقـ.. هو علة الشيء
بلا واسطة اقول لكن يبقى شيء وهو انه كان يجب ان يجعل العلة الغائية من تتمة الفاعل لانهم قالوا ان الغاية مؤثرة
في مؤثرية الفاعل فانهم قسموا الخارج عن الشيء الى ما يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل والى ما يكون مؤثرا في مؤثرية
المؤثر فيه وهو الغاية ومنهم من خمس القسمة وجعل هذه المذكورات شروطا ولك ان تقول في تفصيل اقسام العلة
ما يتوقف عليه وجود الشيء اما جزء له او خارج عنه والثاني اما ما منه الوجود او ما لاجله او لا هذا ولا ذاك والثالث اما
ان يكون وجوده موقوفا عليه وهو الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد ومنهم من قال الجزء اما ان يكون جزءا
عقليا وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة ولا حاجة الى ذلك لان الكلام فيما يتوقف عليه الوجود
الخارجي وحيث يذكر لفظ العلة مطلقا يراد به الفاعلية ويذكر البواقي باوصافها او باسماء اخرى كما يقال للعلة المهية
جزء وركن ويقال للمادية مادة وطينة وللغائية غاية وغرض فالفاعل مبدأ التاثير وعند وجوده بجميع جهات
التاثير يجب وجود المعلول يعني عند وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره ويسمى علة مستقلة وتامة
ايضا يجب وجود المعلول والا فلنفرض وجوده معه في زمان وعدمه معه في زمان آخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان لامر
لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن مستجمعا ما فرضناه مستجمعا وان لم يكن لامر لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح
لان المرجح الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين وبهذا يندفع ما يتوهم من انه لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح من المختار
وانه جائز عند بعضهم انما المستحيل اتفاقا هو الترجح بلا مرجح لانا نفرض ان ارادته وتعلقها لكونه من شرائط التاثير
موجود في الزمانين معا فلا يتصور منه ترجيح مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الاخر ترجحا
بلا مرجح وانه باطل بديهة واتفاقا كما ذكره ولا يجب مقارنة العدم اي لا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة مقارنا
لعدم المع لما عرفته من جواز استناد القديم الى المؤثر اقول وانت خبير ان المتبادر من هذه العبارة ان وجود العلة
المستقلة يجوز ان يقارن عدم المع لكونه كذلك باطل لما تبين من انه يجب وجود المع عند وجود العلة لا انه وجود المع

عند وجود

عند وجود العلة اعم من ان يكون وجود العلة مقارنا لوجود المعلول او يكون مستعقبا له لانا نقول اذا وجد الفاعل بجميع

ما يتوقف عليه تاثيره فاما ان يوجد المعلول مقارنا لوجود فاعله او بعده بزمان فان كان الاول ثبت ما ادعيناه وان

كان الثاني فلا شك ان هذا الزمان منقسم ويمكن وجود المعلول في بعض اجزائه اذ لا سبيل الى امتناعه بعد تمام العلة

ووجوده بعد هذا الزمان مع امكانه قبله ترجح بلا مرجح بل نقول وجوده مقارنا لوجود فاعله ممكن فوجوده بعد وجود

فاعله ترجح بلا مرجح لا يقال وجوده مقارنا لوجود فاعله ايضا ترجح بلا مرجح لامكان وجوده بعده لانا نختار ان وجوده

بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه تاثيره بزمان محال بل يجب مقارنتهما وعكس هذا يعني ان يكون وجوده

مقارنا محالا او يجب تاخره عنه غير معقول فان قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتاخره عنه بزمان

قلنا من جملة ما يتوقف عليه تاثير القديم في الحادث شرط حادث يقارنه لاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا و

الحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل المستجمع لجميع جهات

التاثير فان قيل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول اما مقارن

للايجاد او متاخر عنه فيكون متاخرا عن وجود العلة قلنا كون الايجاد بعد وجود العلة المستجمعة لجميع ما يتوقف

عليه التاثير بعدية زمانية ممنوع ولا يجوز بقاء المعلول بعده اي بعد الفاعل يعني اذا انعدم الفاعل يجب انعدام المعلول

وهذا الحكم مشترك بين الفاعل وساير العلل الناقصة غير المعد من المادة والصورة والشرط وعدم المانع والى هذا

اشار بقوله وان جاز في المعد اما المادة والصورة فلا شبهة في ان المعلول لا يبقى بعدهما لانتفاء الكل بانتفاء جزئه

بديهة واما الفاعل والشرط وعدم المانع فلا يبقى ايضا المعلول بعدها لانا لا امكان يتحقق في جميع الازمنة فوجب ان

يتحقق معلوله الذي هو الحاجة الى المؤثر في جميع الازمنة ايضا فيكون المعلول في جميع الاوقات محتاجا الى ذات المؤثر

وما يتوقف عليه تاثيره من وجود الشرط وعدم المانع فاذا زال شيء منها في وقت فقد زال ما يحتاج اليه وجود المعلول

في ذلك الوقت فيزول وجوده ايضا فيه لامتناع تحقق المحتاج بدون المحتاج اليه والا لم يكن محتاجا اليه واما المعد

فلما كان احتياج المعلول اليه من حيث عدمه الطاري على وجوده فبعدمه الطاري يتحقق تمام العلة فلا يكون زوال المعد

مقتضيا لزوال المعلول بل مقتضيا الى وجوده فان قلت على ما ذكرت يجب انعدام المعد حال وجود المعلول وعبارة

المصنف يدل على عدم الوجوب قلت لعله اراد بالجواز الامكان العام ولا منافاة بينه وبين الوجوب وانما اختار ذكر

الجواز رعاية لمقابلة اللاجواز اقول هكذا قيل وفيه نظر لان هذا الكلام انما يصح ان لو قال بجواز انعدام المعد حال

وجود المعلول وليس كذلك بل انما استفيد هذا الجواز من بقاء المعلول بعد المعد حتى لو قال بدل قوله وان جاز في

المعد وان وجب في المعد يعني وان وجب بقاء المعلول بعد المعد لا استفيد ذلك المعنى بعينه نعم لو قيل يجب وجود

المعلول بعد المعد لان العلة انما تتم بانعدامه فكان حق العبارة ان يقول وان وجب في المعد دون وان جاز كان الجواب

ما ذكره وزعم بعضهم ان المعد البعيد يجب انعدامه ليحصل المعد القريب فلا يجوز ان يجامع وجود المعلول بخلاف المعد

القريب فانه يجوز ان يجامعه والصواب ان المعد سواء كان قريبا او بعيدا لا يجوز ان يجامع المعلول لان المعد ملزوم لاستعداد

وجود المعلول على تفاوت مراتب الاستعدادات وشيء من مراتبها لا يجوز ان يجامع وجوده بالفعل لان الاستعداد هو

القوة المنافية للفعل فكذا ملزومه ايضا لا يجوز ان يجامعه واعترض بان هذا الدليل يوجب احتياج المعلول في جميع اوقات

الى علة ما لا الى العلة الموجدة له او لاحق ينعدم بانعدامها ومن الجائز ان يكون لمعلول واحد علتان مستقلتان على البدل
فاذا اوجدته احديهما ثم انعدمت توجدت الاخرى في آن انعدام الاولى فوجد المعلول فيه فلا يلزم انعدامه بانعدام
علته المذكورة والبرهان انما قام على امتناع اجتماع علتين مستقلتين معاً لا على البدل وكذا لا يلزم من عدم الشرط
عدمه لاحتمال ان يقوم مقامه شرط آخر واجيب بانه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على
سبيل البدل ممتنعا الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي
واما ان يوجد احدى تينك العلتين فيوجد المعلول ثم تنعدم هذه العلة وتوجد الاخرى فهو مستحيل لان المعلول الشخصي ان
انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له بايجاد
الاولى ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان تكون علة مفيدة للمعلول اصل الوجود ايضا فيلزم تحصيل الحاصل
ولا يمكن ان يقال انها تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا يكون علة مستقلة والمقدر خلافه فظهر
ان المستقلتين المذكورتين يجب ان يكونا بحيث اذا وجدت احديهما استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان توجد
بدل الاولى ابتداء فان قلت ما ذكرته انما يتم في تعدد العلة الفاعلية اذ لا بد لكل واحد من الفاعليين من تأثير
دون تعدد الشرط مع وحدة الفاعل اذ جاز ان يتوقف تأثيره على احدهما لا بعينه قلت اذا توقف تأثيره على احدهما لا
بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تأثيره على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون
تأثير المشروط بخصوصية الاخر تأثيرا آخر ويتم ما ذكرناه بلا شبهة وكذا الحال في عدم المانع من التأثير فانه اذا كان المانع
مركبا من امرين مثلا انتفى بانتفاء احدهما لا بعينه فلا تعدد في عدم المانع واذا كان التأثير متوقفا على خصوصية
احد العدمين زال بزوال ذلك العدم ويكون التأثير المتوقف على خصوصية العدم الاخر تأثيرا آخر انتهى كلامه
اقول فيه نظر اما اولا فلانا نختار ان المعلول لم ينعدم بانعدام العلة الاولى بل آن انعدام العلة الاولى وجد
علة ثانية واستمر وجود المعلول بهذا السبب قوله وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له قلنا ان اراد باصل الوجود
الوجود الحاصل للمعلول في الزمان السابق نختار ان العلة الثانية لا تفيده واستقلالها لا يقتضي ذلك وان اراد
باصل الوجود نفس الوجود اعم من ان يكون في الزمان السابق او غيره نختار انها تفيد وجود المعلول ولكن في الزمان
الذي هو زمان وجود العلة الثانية قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا ممنوع فان وجود المعلول في زمان وجود العلة الثانية
الذي هو اثر العلة الثانية غير الوجود في الزمان السابق الذي هو اثر العلة الاولى لا يقال فعلى هذا يكون فائدة العلة
الثانية وجود المعلول في الزمان الثاني بل استمرار وجوده ولا معنى للبقاء الا هذا فالعلة الثانية تفيد بقاء وجود
المعلول الحاصل بالعلة الاولى فلم تكن مستقلة لانا نقول العلة الثانية تفيد نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون في الزمان
الثاني او الاول لكن لما وجدت العلة الثانية في آن انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل بين زماني وجودي العلتين
زمان آخر لزم استمرار وجود المعلول وصار باقيا وذلك لا ينافي استقلال العلة واما ثانيا فلانا نقول يجوز ان يكون لمعلول
واحد علتان تفيد احديهما اصل الوجود وفي آن انعدامها توجد علة اخرى تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى
قوله يلزم ان لا يكون العلة الاخرى مستقلة قلنا لا يهمنا كونها مستقلة اذ المطلوب ان يثبت جواز بقاء المعلول بعد
انعدام علته باي وجه كان واما ثالثا فلان هذا الدليل مبني على امتناع اعادة المعدوم وذلك لم يثبت كما عرفت

[illegible]

لكنه لو قال بدل قوله ان انعدم المعلول بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم انا نعدم بانعدام

الاولى ثبت ما ادعيناه سقط عنه هذا الاعتراض واما رابعا فلان قوله اذا توقف تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص

شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون التاثير المشروط بخصوصية

الاخر تاثيرا آخر لو تم لدل على استحالة ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان مط وقد سبق انه لا استحالة في ان

يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنعتا الاجتماع بان يكون كل واحدة منهما بحيث لو وجدت

هي ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فانا نقول وجود المعلول اما ان يتوقف على احديهما لا بعينها فلا يكون خصوص

شيء منهما علة فلا تعدد في العلة واما ان يتوقف على احديهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول الا بوجودها فلا يكون

الاخرى علة هف والحل منع المقدمة القائلة اذا لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وما يظن من ان البناء

يبقى بعد البناء فالمعلول يبقى بعد علته فقد عرفت ان سببه الجهل بما هو علة حقيقة وكذلك ما يقال لا شك ان الاب

له مدخل في وجود الابن فهو اما فاعل لوجوده او شرط له مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذا النار علة فاعلية او شرط لسخونة

الماء المتسخن بها مع بقاء السخونة بعدها فبطل ما ادعيتموه من ان المعلول لا يجوز ان يبقى بعد العلة فان الاب باداة

مخصوصة وحركة معينة علة فاعلية او شرطية بل العلة الناقصة لحركة المني وحركة المني علة معدة لحصوله في الرحم ثم

حصوله فيه زمانا مع امور يتجدد هناك علة لاستعداده لقبول الصورة الانسانية فيفيض عليه تلك الصورة من

المبدء الفياض فتصويره انسانا وبقاؤه انسانا له علة اخرى غير الاب فلذلك جاز بقاؤه بعده وكذلك النار المجاورة

للماء تعد مادته لقبول السخونة فيفيض السخونة عليها من المبدء ومع وحدته يتحد المعلول الفاعل اذا كان واحدا في

ذاته ولم يكن له صفة ولم يكن فعله مشروطا بامر لم يجز عند الحكماء ان يصدر عنه اكثر من واحد خلافا لاكثر المتكلمين

وقد يتوهم ان عدم جواز ذلك في الموجب بالذات وجوازه في الفاعل المختار كلاهما متفق عليه وانما النزاع بينهم

في ان المبدأ الاول موجب او مختار والحق ان الفاعل اذا تعدد ارادته او تعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون كان خارجا

عما نحن بصدده اذ فيه كثرة باعتبار تعدد ارادته او تعلقها فلا يكون واحدا من كل الوجوه فان تصور ان لا يكون فيه

تعدد بوجه كان داخلا فيه ومنازعا فيه ايضا احتج الحكماء بوجوه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كانت

مصدريته هذا غير مصدريته ذاك فان كان كل واحد منهما نفس الواحد الحقيقي كان لامر واحد حقيقتان مختلفتان

وان دخل فيه واحد منهما لزم تركبه فلم يكن واحدا ما فرضناه واحدا وان خرجا او خرج احدهما وكان الاخر عينا لزم

التسلسل في الخارج لان المصدرية الخارجية لا يمكن ان يستند الى غير الواحد الحقيقي والا لم يكن هو وحده مصدرا او

المفروض خلافه فيكون الواحد الحقيقي مصدرا لتلك المصدرية وننقل الكلام الى مصدرية المصدرية حتى يتسلسل

واجيب تارة بالنقض وتقريره انه لو تم هذا الدليل لزم مفسدة فانا نقول لو صدر عن الواحد الحقيقي شيء فمصدريته

لذلك الشيء امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما داخل فيه فيلزم تركبه او خارج عنه معلول له لما مر آنفا

وننقل الكلام الى مصدريتها حتى يتسلسل او نقول كان الصادر هناك شيئين احدهما ذلك الشيء الصادر

عن الواحد والثاني مصدريته لذلك الشيء لا شيء واحد وهو سنا فلما ادعيتم من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة

وتارة بالحل وهو ان المصدرية امر اعتباري فتستغني عن المصدر قيل لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول

باعتبارها يصدر عنها معلولها المعين لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول
اولى من اقتضائها لما عداه فلا بخصوص صدوره عنها فاذا فرضنا مثلا ان الماء يصدر عنه البرودة فلا بد ان يكون له مع
البرودة خصوصية لا يكون له مع غيرها وبحسب ذلك يتعين صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها وفي الحقيقة
تلك الخصوصية هي المصدر فتكون موجودة قطعا ومتقدمة على المعلول جزما فيعبرون عن تلك الخصوصية بالمصدرية
تارة وبالصدور اخرى وبكون العلة بحيث يجب عنها المعلول مرة ثالثة وذلك لضيق العبارة عما هو المقصود في هذا
المقام حتى ان الخصوصية ايضا يتجه عليها الاشكال بانها اضافية لكن لم يقصد بها مفهومها الاضافي بل اريد امر مخصوص
له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص لا يكون له مع ذلك غيره وتصحيح اطلاق هذه الالفاظ على ذلك المعنى
المراد بطريق التجوز مما لا ينكر فاندفع المنع وهو ظاهر والنقض فان المعلول اذا كان واحدا يكون مصدريته بالمعنى المذكور
عين ذات المصدر بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يتحقق ح مصدريتان متغايرتان لا يمكن ان يكون كلتاهما عين ذات
المصدر لما مر آنفا ولا ان يكون واحدة منهما داخلة فيلزم كون احدهما لا اقل خارجا معلولا له وتتم الكلام الخ واعترض
عليه بانه لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة من جميع الجهات خصوصية مع امور متعددة متشاركة في جهة واحدة او
غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض
ولو سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر معين فلا نم انها موجودة قوله وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فتكون
موجودة قطعا قلنا ان اراد بالمصدر الفاعل فلا نم ان الخصوصية المذكورة يجب ان تكون في الحقيقة فاعلة حتى يلزم وجودها
لجواز ان يكون فاعل واحد مع امر عدمي له خصوصية مع معلول معين ومع امر عدمي آخر له خصوصية مع معلول آخر
فلا يكون الخصوصية هي الفاعل بل المجموع المأخوذ منه ومن غيره وان اراد بالمصدر ما له مدخل في الصدور سلمنا ان
الخصوصية مصدر لكن لا نم ان المصدر بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا لا يق اثبات المط ليس متوقفا على وجود
الخصوصية بل يكفيه تقدمها على المعلول اذ يلزم ح تكثر في الواحد الحقيقي ولو بالاعتبار لانا نقول لو اوجب تعدد
الامور العدمية تكثرا في الواحد الحقيقي لزم ان لا يمكن سلب اشياء كثيرة عن شيء واحد من جميع الوجوه لاستلزامه
تكثرا فيه لكنه باطل لان جميع ما يباينه مسلوب عنه بالضرورة وما يق من ان سلب شيء عن شيء امر عقلي لا يتحقق
في العقل الا بعد تعقل مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفيه ثبوت المسلوب عنه وحده فح لا يكون الواحد الحقيقي
من حيث هو واحد حقيقي مسلوبا عنه اشياء كثيرة فمدفوع بان الواحد الحقيقي كالواجب تعالى متصف في حد نفسه
في الخارج بالسلوب والاضافات وان لم تكن هي متحققة في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب عنه
والمسلوب وانما المتوقف على تعقلهما هو العلم بالاتصاف لا نفس الاتصاف الثاني لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما
كان تعدد الاثر مستلزما لتعدد المؤثر فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقول فانا
لما راينا ان الماء يوجب البرودة والنار توجب السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء فظهر انه كلما تعدد المع
تعدد العلة وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المع وهو المط والجواب ان الاستدلال على تغاير
طبيعتي النار والماء انما هو بالتخلف لا بالتعدد فانا لما راينا نارا ولا برد معها كما كان مع الماء ورأينا ماء ولا حر معه
كما كان مع النار علمنا بتخلف اثر كل منهما عن الآخر انهما متغايران فلو راينا آثارا متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال

بها على

بها على تعدد المؤثر بل هذا هو المتنازع فيه الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدرا الامرين كا و ب مثلا كان مصدرا لا و لما ليس ا لان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين والجواب ان نقيض صدور ا هو لا صدور ا لا صدور لا ا اعني صدور ب

وهذا الوجه كتبه ابن سينا الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المط قال الامام العجب ممن يفني عمره في المنطق لعصمه عن الغلط ثم يهمله في مثل هذا المطلب الاعلى حتى يقع في غلط يضحك منه الصبيان ثم يعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى جواب سند لال المتكلمين وهو انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة الاخر والاخر معلولا له بوسط او غير وسط وهذا باطل ضرورة وتقرير الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المع الاول مع وحدته كثرة بحسب الجهات والاعتبارات فان له وجودا ووجوبا بالغير وامكانا بالذات فيصدر عنه بحسب كل جهة من تلك الجهات امر اخر واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية لا تصلح علة للاعيان الخارجية ولما كان جواب هذا ظاهرا لانها ليست عللا مستقلة بل شروطا وحيثيات يختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب يصلح ان يجعل مبدأ للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا يثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور واعترض بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل تعقلها يتوقف على تعقل الغير كما مر فلا دور واقول ان سلب شيء عن شيء لا يتوقف على تحقق شيء من الطرفين واما الاضافة بين شيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما والمص في شرح الاشارات قد بين كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد بوجه اخر حيث قال اذا فرضنا مبدا اول وليكن ا وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اولى مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الاخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى شيء اخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن و بتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب لو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا تحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له وهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدء واحد انتهى كلامه وعلى هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثر امورا موجودة لا اعتبارية كما في الوجه الاول ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد الا واحدا

فلا يرد على هذا الوجه الاعتراض المورد على الوجه الاول وهذا الحكم ينعكس على نفسه وفي الوحدة النوعية لا عكس يعني ان الواحد بالشخص لا يكون معلولا لعلتين يستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض المعتزلة وذلك لوجهين الاول انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونهما علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية الثاني انه لو توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة انه لا يفتقر في التاثير الى شيء اخر

وان توقف على احدهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا بخلاف
الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج
الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى وح لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه واورد الامام ان المعلول
النوعي ان احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظ وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له
الاحتياج اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مط بل يجوز ان يحتاج
لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة تلك العلة المعينة فالحاجة المطلقة
من جانب المع الى علة ما وتعيين العلة من جانب العلة واعترض صاحب ق بان ما ذكر من احتياج المع الى علة ما بحيث
يكون التعيين من جانب العلة انما هو لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها مع كونه محتاجا الى علة ما لا بعينها فيجوز
ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين مستقلتين من غير ان يحتاج الى كل منهما بعينه ليلزم المح بل الى مفهوم احدهما لا
بعينها الذي لا ينافي الاجتماع كما هو شان المعلول النوعي و الحاصل انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة معينة ناشيا
من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المع الى تلك العلة المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصي معللا بعلتين مستقلتين
ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا و مستغنيا بالقياس الى كل واحدة منهما بل يكون
محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي الاجتماع لانهما اذا اجتمعتا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم
احدهما الذي هو اعم منهما فلا يتم الدليل الاول وايضا قلنا انا نختار في الدليل الثاني شقا رابعا وهو ان يتوقف المع
على احدى العلتين لا بعينها فلا يلزم شيء من المحذورات المذكورة في الدليل الثاني فلا يتم هو ايضا اقول ان المعلول الشخصي
اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان بعين كل واحدة منهما احتياج المعلول الى نفسها على ما تقدم من ان تعين العلة من جا
فيلزم احتياجه الى كل واحدة منهما بعينها ويلزم ما ذكرنا ولهذا اذا لم يجتمعا بل توارد تا على سبيل البدل او على التعا
لا يلزم محذور واذا المتعين بالعلية على تقدير وجود كل واحدة منهما انما هي الموجودة ح دون التي لم توجد بعد او وجدت
ثم انعدمت هذا والحق ان الطبيعة النوعية لا احتياج لها الى العلة ولا استغناء عنها ايضا لانهما انما يكونان للموجود
الخارجي فان استغناء شيء عن العلة معناه ان يوجد بدونها واحتياجه اليها ان لا يوجد بدونها فما لا يكون موجودا لا
يتصف بشيء منهما والطبايع لا وجود لها في الخارج انما الموجود فيه اشخاصها وقول المص ان الواحد بالنوع يكون له علل متعددة
ليس معناه ان الطبيعة النوعية الواحدة يكون لها علل متعددة بل معناه ان افرادها التي هي واحدة بالنوع يكون لها علل
متعددة بان يقع بعضها بهذه وبعضها بتلك والنسبتان اي العلية والمعلولية من ثواني المعقولات اقول لا شك في
انهما من الامور الاعتبارية والا لزم التسلسل واما انهما من المعقولات الثانية ففيه بحث يعرف بالتامل وبينهما مقابلة
التضايف وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين يعني قد يكون شيء علة لامر ومعلولا لامر آخر كالعلل المتوسطة
ولا ينعكسان اي العلة والمعلول فيهما اي في العلية والمعلولية اي لا يكون العلة معلولة لمعلولها بوسط او بغيره ولا
المع علة لعلتها كذلك وهذان المعنيان متلازمان وهذا هو الذي يقال له الدور ولم يذكر دليلا على بطلانه كما يذكر على
بطلان التسلسل فكانه يدعي بداهته كما ذهب اليه الامام الرازي واستدل بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان علة لعلته
لكان متقدما على علة المتقدم عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان العلة لا يجب تقدمها بالزمان

لا بالذات

بل بالذات فح نقول معنى التقدم بالذات ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشئ على علته جاريا مجرى قولك لزم علية
الشئ لعلته وهو عين المتنازع فيه وان كان مخالفا له في اللفظ وان كان معنى التقدم امرا وراء المذكور فلا بد
من تصويره اولا ثم تقريره باقامة الدليل عليه ثانيا فانا من وراء المنع في المقامين اذ لا يتصور هناك للتقدم معنى سوى
العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما سواها فلا نم ان ذلك المفهوم ثابت للعلة قال الامام فالاولى ان يق كل واحد منهما
على تقدير الدور مفتقر الى الآخر المفتقر اليه اى الى ذلك الواحد فيلزم افتقار كل واحد الى نفسه وانه مح اذ الافتقار نسبة
لا يتصور الا بين الشيئين ثم قال والاقوى ان يق نسبة المفتقر اليه الى المفتقر بالوجوب لان العلة المعينة يستلزم معلولا
معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما يعنى الوجوب والامكان
متنافيان وانما كان هذا اقوى من ذلك الاولى لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري اقول فيه بحث لانه جاز ان
يكون لكل من الشيئين جهتان ينشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان والجواب بانه اذا اختلفت الجهة لا يكون
مما نحن بصدد ابطاله اذ كلامنا في بطلان الدور ولا دور الا مع اتحاد الجهة ليس بشئ لان الدور هو ان يكون الشئ مفتقرا
ومفتقرا اليه كلاهما من جهة واحدة وبعد تحقق الدور يكون الشئ مفتقرا ومفتقرا اليه لا من جهة واحدة ولا يقدح في
ذلك ان يترتب على كونه مفتقرا صفة لذلك الشئ وعلى كونه مفتقرا اليه صفة اخرى له مغايرة للاولى كما فيما نحن بصدده
فان منشأ احدى النسبتين هو كونه مفتقرا ومنشأ الاخرى هو كونه مفتقرا اليه واعترض عليه القاضي الارموي بانه ان
اراد بالافتقار في الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك مطلقا فنقول يتعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز
ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الآخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكس هذا
المعنى بين العلة والمعلول الا امتناع كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اراد بالافتقار امتناع الانفكاك مع نعت التأخر
اى تأخر المفتقر عن المفتقر اليه جاء في التأخر ما جاء من الشبهة في التقدم بعينه اذ نقول ح ان اردت بتأخر المعلول معنى
المعلولية كان قولك كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الاخر بمنزلة قولك كل واحد منهما معلول للاخر وهذا
هو عين المتنازع فيه وان اردت به معنى آخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضي
اقول الجواب عن تلك الشبهة ان بين العلة والمعلول ترتبا بحيث يصح ان يق كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فانه
لا يشك في انه يصح ان يق تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يق تحرك الخاتم فتحركت اليد فبالضرورة هناك معنى
يصحح ترتب المعلول على العلة بالفاء ويمنع من عكسه وهذا المعنى يق له بالنسبة الى العلة كونه علة ومتقدما ومحتاجا اليه
ومفتقرا اليه وموقوفا عليه وبالنسبة الى المعلول كونه معلولا ومتأخرا ومحتاجا ومفتقرا وموقوفا فحاصل الاستدلال
انه لو كان شئ علة لعلته لزم كونه علة لنفسه وبعبارة اخرى لزم تقدم الشئ على نفسه وبعبارة اخرى لزم افتقاره الى
نفسه وذلك باطل ضرورة فان قيل اللزوم مم وسند المنع وجهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشئ لا يلزم ان يكون
محتاجا الى ذلك الشئ فان العلة القريبة للشئ كافية في تحققه وان لم يوجد البعيدة والا لزم تخلف الشئ عن علته
القريبة وثانيهما انه يجوز ان يكون شيئان من جهة كل منهما علة لوجود الاخر او من جهة احدهما علة لوجود الاخر ووجود الاخر
علة لوجود الاول قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لان العلة القريبة لا توجد بدون العلة البعيدة لان العلة
البعيدة علة قريبة للعلة القريبة فلو وجدت بدونها لزم وجود المعلول مع عدم علته القريبة وبطلانه ظاهر ولان

كون حيثية الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر البطلان لانا نعلم بالضرورة ان العلة الموجبة لابد وان تكون
موجودة قبل وجود معلولها الثمرة مما نحن فيه اعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه ولا يتراقى معروضاهما في
سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منها اي من تلك السلسلة ممتنع الحصول بدون علة واجبة وذلك لكونه
ممكنا فلا يجب ولا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة تجب ولا فوجده وذلك لوجوب تقدم العلة بالوجود والوجوب على المع
لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا اي ممتنع الحصول ايضا لكونه ممكنا بدون علة واجبة لما تقدم فلو انحصر الموجودات في الممكن
لم يوجد شيء منها فيجب وجود علة واجبة لذاتها هي طرف للسلسلة اقول من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات الى غير
النهاية يقول كل منها يجب بغيره ويوجد بغيره ولا ينتهي الى ما هو واجب بذاته فدعوى انه لابد من وجود علة واجبة
لذاتها مصادرة والتطبيق بين جملة قد فصلت منها آحاد متناهية وجملة اخرى لم تفصل منها هذا هو برهان التطبيق
وعليه التعويل في كل ما يدعى تناهيه تقريره انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لحصلت هناك جملتان
احديهما من معلول معين او علة معينة والاخرى من المعلول الذي بعده او العلة التي قبلها بعدد متناه فنطبق بين
الجملة التي قد فصل منها آحاد متناهية والجملة الاخرى التي لم يفصل منها تلك الآحاد اي نطبق الجزء الاول من احديهما
على الجزء الاول من الاخرى وكذا نطبق الجزء الثاني على الجزء الثاني وهلم جرا فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي
الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم تناهي
الناقصة بالضرورة والتامة لا يزيد عليها الا بمقدار متناه فيلزم تناهيها ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي بمتناه متناه
واعترض بانا نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي
فقد يكون لعدم التناهي وايضا انما لزم من المجموع اي من لا تناهي العلل والمعلولات ومن فصل عدد متناه منها ومن تحصيل
جملة اخرى ومن توهم انطباق احديهما على الاخرى على الوجه المخصوص فيكون المجموع محالا ولا يلزم من ذلك استحالة شيء من
اجزائه فان مجموع قيام زيد وعدمه محال وكل واحد من جزئيه ممكن في نفسه وايضا فالدليل منقوض بالاعداد والحوادث
التي لا اول لها والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند القائلين بالتطبيق مع ان الحجة جارية فيها واجيب عن الاول
بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع و
عن الثاني بانه اذا كان المجموع محالا لابد ان يكون شيء من اجزائه او اجتماعها محالا ونحن نعلم ان ما سوى عدم التناهي ليس
محالا وعن النقض بالاعداد بانها من الاعتبارات العقلية ولا يدخل في الوجود من المعدودات الا ما هي متناهية وعن النقض
بالباقيين اعني الامور المتعاقبة الوجود كالحركات الفلكية والتي توجد معا لكن لا ترتب بينها كالنفوس الناطقة بان
المتكلمين مجمعون على استحالة لا تناهيهما واجراء برهان التطبيق فيهما وسيصرح المص بذلك في بحث حدث العالم
واما الحكماء المشترطون في استحالة ما لا يتناهى اجتماعها في الوجود والترتب بينها فهم يقولون بانه اذا كانت الآحاد
موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني
بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم تكن موجودة في الخارج معا لم يتم لان وقوع آحاد احديهما بازاء آحاد
الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها
مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع آحاد احدى الجملتين بازاء آحاد الاخرى الا اذا كانت موجودة
معا

معا اما فی الخارج اوفی الذهن وكذا لایتم التطبیق اذا كانت الآحاد موجودة معًا ولم یكن بینها ترتب بوجه ما اذ لا یلزم من

كون الاول بازاء الاول كون الثانی بازاء الثانی والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان یقع آحاد كثیرة من احدیهما

بازاء واحد من الاخری اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولی واعتبر بازائه واحدا من الاخری لكن العقل لا یقدر

علی استحضار ما لا نهایة له مفصلا لا دفعة ولا فی زمان متناه حتی یتصور هناك تطبیق ویظهر الخلف بل ینقطع

التطبیق بانقطاع الوهم والعقل واستوضح ما صورناه بذلك بتوهم التطبیق بین حبلین ممتدین علی الاستواء وبین اعداد

الحصی فانك فی الاول اذا طبقت طرف احد الحبلین علی طرف الاخر كان ذلك كافیا فی وقوع كل جزء من احدهما بازاء

جزء من الثانی ولیس الحال فی اعداد الحصی كذلك بل لا بد لك فی التطبیق من اعتبار تفاصیلها اقول وقوع كل واحد من

آحاد الجملة الناقصة بازاء واحد من آحاد الجملة التامة اذا كانت الجملتان موجودتین معًا من الامور الممكنة وان لم یكن

بین آحادهما ترتب والعقل یفرض ذلك الممكن واقعا حتی یظهر الخلف ولا یحتاج فی ذلك الفرض الی ملاحظة آحادهما

مفصلة بل یكفی فی فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها اجمالا فبرهان التطبیق یدل علی ان الامور الغیر المتناهیة الموجودة

معًا ممتنع سواء كان بینها ترتب اولا ولان التطبیق باعتبار النسبتین بحیث یتعدد كل واحد منهما باعتبار دیمانو

تناهیهما لوجوب ازدیاد احدی النسبتین علی الاخری من حیث السبق برهان آخر علی استحالة التسلسل تقریره انا نعزل

المعلول المحض من السلسلة المفروضة اذا كان التسلسل فی جانب العلل او العلة المحضة اذا كانت التسلسل فی جانب

المعلولات ونجعل كلا من الآحاد التی فوقه علی التقدیر الاول وتحتها علی التقدیر الثانی متعددا باعتبار وصفی

العلیة والمعلولیة لان الشیء من حیث انه علة مغایر له من حیث انه معلول فیحصل جملتان متغایرتان بالاعتبار

احدیهما العلل والاخری المعلولات ویلزم عند التطبیق بینهما زیادة وصف العلیة علی التقدیر الاول وزیادة وصف

المعلولیة علی التقدیر الثانی ضرورة سبق العلة علی المعلول فان كل علة علی التقدیر الاول لا ینطبق علی معلولها

وذلك لخروج المعلول المحض عن السلسلة بل علی معلول المتقدم علیها وذلك المعلول هو نفس تلك العلة المنطبقة

علیه وانما یتغایران بحسب وصفی العلیة والمعلولیة وبهذا الاعتبار یتصور الانطباق بینهما وكل علة ومعلول

منطبقین لا بد ان یكون قبلهما علة فاذا انطبقت افراد المعلولات باسرها بحیث لم یبق منها واحد غیر منطبق كان

هنالك علة متقدمة علی جمیع المنطبقات لم ینطبق علیها شیء من افراد المعلولات والا لزم ان ینطبق معلول من تلك

المعلولات علی علته فلا یكون علته متقدمة بل واقعة فی مرتبته وقد عرفت بطلانه فیزید سلسلة العلل علی

سلسلة المعلولات بواحدة وفیه انقطاع السلسلتین وكذا كل معلول علی التقدیر الثانی لا ینطبق علی علته بل

علی علة معلوله المتاخر عنها وعن ذلك المعلول ایضا فكل معلول وعلة منطبقین لا بد ان یكون بعدهما معلول ویلزم

علی قیاس ما تقدم زیادة سلسلة المعلولات علی سلسلة العلل بواحدة وینقطع السلسلتان معًا ولان المؤثر

فی المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشیء مؤثرا فی نفسه وعلله ولان المجموع له علة تامة وكل جزء لیس علة تامة اذ الجملة لا یجب

به وكیف یجب الجملة بشیء هو محتاج الی ما لا یتناهی من تلك الجملة برهان آخر تقریره ان جمیع تلك الموجودات المتسلسلة

اذا اخذ بحیث لا یدخل فیها غیرها ولا یخرج عنها شیء منها فلا شك انه موجود ممكن اما الوجود فلاختصاص اجزائه فی

الموجود ومعلوم ان المركب لا یعدم الا بعدم شیء من اجزائه واما الامكان فلافتقاره الی جزئه الممكن واذا كان الجمیع

موجوداً ممكناً فوجده بالاستقلال اما نفسه وهو ظاهر الاستحالة واما جزء منه وهو ايضا محال لاستلزامه كون ذلك الجزء
علة لنفسه ولعلله بناء على ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو كان الموجد
لبعض اجزائه شيئا آخر لتوقف حصول ذلك المركب عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وايضا موجد الجميع بالاستقلال
لا يجوز ان يكون جزؤه لان كل جزء محتاج الى ما لا يتناهى من تلك السلسلة فلا يستقل بدونه واما خارج عنه وقد مر
آنفا ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه فلا اقل من ان يوجد ذلك الخارج جزءا
من اجزاء السلسلة ولا يكون ذلك الجزء مستنداً الى علة موجدة داخلة في السلسلة والا لتوارد علتان على معلول
واحد شخصي وهو خلاف المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من آحاد السلسلة مستند الى آخر منها الى غير النهاية هف
وايضا اذا لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فتكون متناهية مع فرضها غير متناهية وبما
ذكرنا من التقرير اندفع ما قيل ان اريد بالعلة التي لا بد منها لجميع السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة كونها نفس
السلسلة فان العلة التامة بمعنى جميع ما يحتاج اليه الشيء قد يكون نفس ذلك الشيء كما في المركب من الواجب والممكن
فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا مم وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها
الذي ليس نفس ذاتها وان اريد العلة الفاعلية فلا نم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم كون
علة لكل جزء من اجزاء السلسلة حتى نفسه وعلله وهو مم لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله
كالخشب من السرير لانا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالايجاد واما السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار
وحده بل مع فاعل الخشبات نعم يرد على المقدمة القائلة بان كل جزء محتاج الى علته فلا يستقل بدونها ان احتياج العلة
الى ما هو علة لها يوجدها لا ينافي استقلالها بل انما ينافيه احتياجها الى ما هو علة لمعلولها يعاونها في ايجاده
وعلى المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه انه اما ان يراد انها بنفسها
علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث
يحدث اجزاؤه شيئا فشيئا كخشبات السرير وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول ان لم توجد العلة المستقلة
التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظ البطلان وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء
الاخير عن علته المستقلة بالايجاد وقد مر بطلانه واما ان يراد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث
يكون كل جزء معلولاً لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلول المركب مترتب الاجزاء كانت
علته المستقلة ايضا مترتبة الاجزاء بحدث كل جزء منه بجزء منها يقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف
وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزءا منها اذ من اجزائها
ما يجوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم عليه الشيء لنفسه او لعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها معروض
للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتاخر عن الكل بحسب العلية المتقدمة عليه بحسب الرتبة حيث
يعتبر من جانب المتناهي ولذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول فانه جزء من السلسلة
يتحقق السلسلة عند تحققه ويقع بكل جزء منه جزء منها فان نفسه جزء من السلسلة يكون علته المجموع الذي قبله فيه
من المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع قبله لا الى النهاية فان قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد

السلسلة

السلسلة لانه ممكن محتاج الى علته وهو جزء من السلسلة فيحتاج باحتياجه السلسلة ايضا الى تلك العلة وهكذا كل مجموع
يفرض فلا يوجد السلسلة الا بمعاونة من تلك العلل ولانه ليس بكاف في تحقق السلسلة بل لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا
هذا لا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاون خارج على ما تحققت وقد فرضنا ان علة
كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا دخل للمعلول الاخير في ايجاده فان قيل نحن نقول من الابتداء علة الجملة
لا يجوز ان يكون جزء منها للعدم اولوية بعض الاجزاء ولان كل جزء يفرض فعلته اولى منه بان يكون علة للجملة لكونها اكثر
تاثيرا قلنا لم لا يجوز ان يكون الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء علل بعيدة للجملة لا يستقل بايجاد الجملة
بل يحتاج في ايجادها الى معاون خارج هو علتها القريبة وعلى اصل الدليل منع اخر وهو انا لا نسلم افتقار الجملة المفروضة
الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل واحد منها بعلته وقولهم انها ممكن
مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلته فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا يفتقر الى
غير علل الآحاد وما قيل جميع تلك العلل الموجدة التي هي علة موجدة للسلسلة باسرها اما ان يكون عين السلسلة او
داخلة فيها او خارجة عنها مبني على توهم ان السلسلة موجود اخر ممكن محتاج الى علة اخرى هي جميع تلك العلل ولكن
بل ليس هناك الا ممكنات قد احتاج كل منها الى علته وما يتوهم ان وجودات الآحاد غير وجود كل واحد منها كلام خال
عن التحصيل هذا وان قوله ولان المجموع له علة تامة ان اراد بالعلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء فقد عرفت فساده
وان اراد بها المؤثر بالاستقلال فحقه ان يكون مقدما على قوله ولان المؤثر في المجموع الخ وجه اخر لو ذهبت سلسلة
العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية وهو باطل لان العلية والمعلولية متضايفان تضايفا
حقيقيا ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود اي اذا وجد احد من المتضايفين الحقيقيين وجد الاخر قطعا فلا بد ان يوجد
بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة وجه اللزوم ان كل علة في السلسلة وهو معلول
على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وكذا نقول لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزاد
عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس كالعلة الاولى وجه اخر انه لو وجدت
سلسلة غير متناهية سواء كانت من العلل او المعلولات فهي لا محالة تشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما
ان تكون مساوية لعدة آحادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان عدة الاحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدة الالوف
لان معناها ان يؤخذ كل الف من الآحاد واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان
الآحاد حينئذ تشتمل على جملتين احديهما بقدر عدة الالوف والاخرى بقدر الزايد عليها والاولى اعني الجملة التي بقدر عدة
الالوف اما ان يكون من الجانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هف وان
كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين نفرض مقطعا فيحصل جانب متناه فيأتي الترديد اما لزوم التناهي على التقدير
الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين الحاصرين هما طرفا السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية
اعني الزايد على عدة الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الآحاد
المتألفة من تلك العدة من الالوف والمتألف من الجمل المتناهية الاعداد والآحاد متناه بالضرورة واما على
التقدير الثاني فلان الجملة التي هي بقدر الزايد على عدة الالوف تقع في جانب المتناهي وتكون متناهية ضرورة

انحصارها بين طرفي السلسلة ومبدأ عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف بتسعمائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهي
عدة الالوف ايضا ويلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها عدة وآحادا على ما مر ورد بمنع المنفصلة القائلة بان هذا مساو
لذلك او اكثر او اقل فان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي ويمكن دفعه بدعوى الضرورة في ان كل جملتين سواء كانتا
متناهيتين او غير متناهيتين فهما اما متساويتان او متفاوتتان ويتكافئان في النسبتين اي العلية والمعلولية وليس
المراد بهما ههنا العلية والمعلولية مطلقا بل الفاعلية والمفعولية على ما سيتضح في طرفي النقيض اي الوجود والعدم
على معنى انه اذا تحققت العلية في معروض وجودي وهذا معنى تكافئهما في الوجود وايضا اذا تحققت العلية في معروض
عدمي تحققت المعلولية في معروض عدمي وهذا معنى تكافئهما في العدم وذلك لانه لا يمكن تأثير العدمي في الوجودي ويلزم
من ذلك انه اذا كانت العلة الفاعلية عدمية كان المعلول ايضا عدميا وانه اذا كان المعلول وجوديا كانت العلة الفاعلية
وجودية ايضا فان ثبت ان تأثير الوجودي في العدمي لا يجوز ثبت ما ادعاه بتمامه لانه يلزم منه انه اذا كانت العلة الفاعلية
وجودية كان المعلول ايضا وجوديا وانه اذا كان المعلول عدميا كانت العلة ايضا عدمية لكنه لم يثبت وما قيل في اثباته
من انه ان صح ان عدم العدم عين الوجود وان عدم العلة الفاعلية علة فاعلية لعدم المعلول لم يجز ان يكون الوجودي علة فاعلية
للعدمي والا لكان عدم الوجودي علة فاعلية لعدم العدمي الذي هو وجودي هف اقول مردود بانه يجوز ان يكون الوجودي الذي
هو علة فاعلية للعدمي هو الواجب فلا يتصور له عدم حتى يلزم ان يكون علة للوجودي وكذا ما قيل لو لم يكن معلول الوجودي
وجوديا لكان عدميا وملكة ذلك العدمي لا بد لها من علة موجودة اذ الموجود لا يصدر الا عن موجود فعدم تلك العلة
علة لذلك العدمي لان عدم العلة علة لعدم المعلول وقد فرض ان الوجودي علة له اي لذلك العدمي فيتوارد علتان على معلول
واحد مردود بانه يجوز ان لا يكون للملكة علة اذ ليس من الواجب ان يكون لكل ممكن علة موجبة اذ من الممكنات ما لا يدخل في الوجود
ازلا وابدا ولو سلم يجوز ان يكون علته واجب الوجود لا يتوقف فيلزم ان يكون معلوله ايضا موجودا لوجود علته لجواز ان يكون
وجوده متوقفا على شرط لم يتحقق بعد والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لازميهما قال الحكماء البسيط
الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا يكون مصدرا للاثر وقابلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب تعالى
بصفات حقيقية زائدة على ذاته على ما يقوله الاشاعرة واستدلوا على ذلك بان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد
النسبة اي عند اتحاد نسبة الفعل ونسبة القبول بان يكون نسبة الفعل واقعة بين المنتسبين الذين وقع نسبة القبول
بينهما وذلك لتنافي لازميهما اعني الوجوب اللازم للفعل والامكان اللازم للقبول فان الفاعل للشيء يجب عند وجوده
وجود المفعول والقابل له لا يجب عند وجوده وجود المقبول بل يمكن حصوله فيه ويرد عليه انه ان اراد ان الفاعل اذا
استجمع شرائط تأثيره وارتفع موانعه وصار بالفعل موصوفا بالفاعلية وجب وجود المفعول عنه فكذا نقول ان القابل
اذا اجتمع معه ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول فيه فلا فرق بينهما وان اراد ان القابل وحده لا يجب
معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا نقول ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه فلا فرق ايضا والجواب عن ذلك
بان الفاعل يمكن ان يكون مستقلا في بعض الصور موجبا للمفعول من حيث انه فاعل دون القابل اذ لا يتصور استقلاله
وايجابه من حيث انه قابل في شيء من الصور فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول لا يوجب اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد
من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وهو محال اقول مدفوع بان امكان الوجوب انما هو من جهة الفاعلية

تحققت المعلولية بالعكس يعني اذا تحققت المعلولية في معروض وجودي تحققت العلية

كما صرح به هذا المجيب وامتناع الوجوب بما هو من جهة القابلية كما صرح به ايضا فامكان الوجوب وامتناعه ليسا من جهة وحدة

بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية والقابلية ولا محذور في ذلك ويجب المخالفة بين العلة والمعلول ان كان

المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة والا فلا يعني ان المعلول ان كان محتاجا الى العلة في ذاته ومهيته يجب ان يكون

مهيته مخالفة لمهية العلة والا لزم ان يكون مهية المعلول محتاجا الى نفسها وانه محال وان كان محتاجا الى العلة

في شخصه لا في نوعه ومهيته جاز ان يتفقا في المهية وان يختلفا فيها ولا يجب صدق احدى النسبتين على المصاحب اذا كان

شيء علة فاعلية لاخر وكان هناك شيء ثالث مصاحب لذلك الفاعل فانه لا يجب ان يكون ذلك المصاحب فاعلا لذلك

الاخر بل لا يجوز ذلك لامتناع ان يكون لشيء واحد فاعلان في مرتبة واحدة وكذا الحال في مصاحب المعلول فانه لا يجب

كونه معلولا لعلة ذلك المعلول بل لا يجوز ذلك اذا فرضت عليتها لهما من جهة واحدة وليس التشخص من العنصريات علة

ذاتية لتشخص آخر والا لم يتناه الاشخاص يعني لو كان التشخص من العنصريات بحسب ذاته ومهيته علة لاخر منها لزم ان يكون

كل تشخص علة لاخر منها لاشتماله على تلك المهية ويلزم لا تناهي اشخاص العناصر مترتبة موجودة معا وفيه نظر لانا

لا نسلم انه يلزم ان يكون كل تشخص علة لاخر وانما اللازم ان يكون كل من اشخاص العناصر لاشتماله على المهية العنصرية علة

لذلك التشخص الاخر المعلول فرضا ولاستغنائه عنه بغيره دليل اخر على ان العناصر ليست عللا ذاتية بعضها لبعض

تقريره ان العناصر ليس بعضها اولى بان يكون علة ذاتية لبعضها من غيره بل نسبة كلها في ذلك سواء فيستغني ما فرضنا

معلولا عما فرضناه علة بغير ذلك المفروض هف وفيه نظر لان معنى العلية الذاتية على ما مر ان يكون علة بمهيته

وحقيقته لا ان يكون العلة هي المهية بحيث لا يكون لخصوصية الافراد مدخل في تلك العلية فلا معنى لاحتياج المع

واستغنائه عن خصوصية فرد فرد ولعدم تقدمه دليل اخر تقريره ان التشخص من العناصر لا يتقدم بالذات على تشخص اخر

منها لان كل تشخص من العناصر يمكن ان يفرض متقدما على تشخص آخر منها ومتاخرا عنه وهو هو والعلة الذاتية لا بد

وان تكون متقدمة بالذات على المعلول وفيه نظر لان امكان فرض التقدم والتاخر لا ينافي التقدم الذاتي بحسب نفس

الامر وامكان التقدم والتاخر بحسب نفس الامر مم ولتكافؤهما دليل اخر تقريره ان التشخص من العناصر تكافئ تشخصا آخر

في ان احدهما ليس اولى بان يكون علة للاخر من العكس والمتكافئان لا يكون احدهما علة للاخر ويرد عليه وعلى الدليل

الاول والثاني انهما مبنية على ان اشخاص العناصر متساوية بحسب المهية وهو مم ولبقاء احدهما مع صاحبه دليل آخر

تقريره ان كل تشخص من العناصر يجوز ان يبقى بعد عدم تشخص اخر والمعلول لا يجوز ان يبقى بعد علته وفيه نظر لان كلية هذا

الحكم ممنوعة والاستواء في التبقية على تقدير التسليم لا يفيد ذلك والاستقراء الناقص لا يفيد يقينا والفعل منا يفتقر

الى تصور جزئي ليتخصص به الفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات ليقع منا الفعل اشارة الى مبادي الافعال

الاختيارية المنسوبة الى النفس الحيوانية وهي اربعة مترتبة ابعدها عن الافعال هو التصور الجزئي للشيء الملائم او المنافي

تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء

فلا يقع به جزئي خاص والا يلزم ترجح احد الامور المتساوية على الباقية ويليه شوق ويتبعث عن ذلك التصور ويتشعب

الى شوق نحو طلب وانما ينبعث عن ادراك الملائمة في الشيء اللذيذ او النافع اذا كان مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة

والى شوق نحو دفع وغلبة وانما ينبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه او الضار ويسمى غضبا ويليه الاجماع المسمى

بالارادة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه كما في الدواء البشع ومنه يعلم ان الفعل الاختياري

قد يقع بلا سابقة شوق فالقول بان مبادي الافعال الاختيارية اربعة بناء على الاغلب وغير مريد لتناول ما يشتهيه

كما اذا منع مانع من حياء او حمية وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر

عليهما ويليه التحريك من القوة المنبثة في العضلات المحركة للاعضاء هذا وقيل لو كان المعتبر في صدور الفعل الجزئي

التصور الجزئي لزم الدور لان تصوره من حيث انه يمنع من وقوع الشركة يتوقف على وجوده لانا قبل حدوث السواد

المعين مثلا لا نتصور الا سوادا واقعا في هذا المحل في هذا الوقت على هذا الشرط والمقيد بهذه القيود وان كانت الوفا

لا يكون الا كليا واما تصور هذا السواد من حيث شخصيته المانعة من فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فلو

توقف وجوده على مثل هذا التصور كان مردودا واجاب المصنف بان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في

الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانه كما

يكون حصول الجزئي في الخارج مبدأ لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدأ لحصوله في الخارج فلا يلزم الدور

والحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة بحسبها اي بحسب تلك الحركة وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية

اشارة الى جواب سؤال ربما يورد فيقال الحركة على مسافة يكفي فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها ناشئة من تصور الحركة

عليها مع انها مشتملة على حدود يقطعها المتحرك من غير ان يتصورها بخصوصها ويتعلق ارادته بالحركة اليها والحركة عنها

بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع المسافة باسرها كافية في حدوث الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود

فظهر ان الافعال الجزئية الصادرة عنا لا يحتاج الى تصورات وارادات جزئية وتقرير الجواب ان صدور الحركة عن الارادة

الكلية يتوقف على وجود الارادة الجزئية بيان ذلك ان المتحرك على مسافة يتخيلها اولا وينبعث منه ارادة كلية

متعلقة بقطع جميعها ثم انه يتخيل حدا جزئيا من حدودها وينبعث من تخيله ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة

واقع بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا اخر وهكذا فلو انقطع بعد وصوله الى حد معين من حدودها

تخيله لحد اخر بعده انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك الحد الذي وصل اليه ويبقى واقفا فكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق

به تخيل وينبعث منه ارادة جزئية يترتب عليها الحركة على ذلك الجزء فهذه التخيلات والارادات مستمرة استمرار الحركات

وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تشخصها ولا يقتضي كونها كلية كذلك استمرار التخيلات والارادات هكذا متجددة منصرمة

لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كليتها ولما اعترض بان التخيلات والارادات الجزئية امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل

جزئية حادثة والكلام فيها كالكلام في الاولى فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة للاحق كان ايضا

محالا لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود اجاب بقوله يكون السابق من هذه التخيلات

علة للسابق من تلك الارادات المعدة لحصول تخيلات وارادات اخرى فيتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة

الى اخرها يعني ان السابق علة معدة للاحق فلا يجب وجوده مع اللاحق بل ربما وجب انعدامه حال الحصول للاحق لان العلة المعدة يجب ان لا تجامع

المعلول على ما مر تحقيقه ثم اعترض بان الانسان يجد من نفسه في كثير من حركاته الاختيارية على مسافة كمن يمشي مثلا انه

يقصد نهايتها ويتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله عن الحدود الواقعة في اثنائها اما لغفلته عنها او لاشتغال نفسه

بشاغل من خوف او مرض وايضا فالذي يتوقف عليه الحركة اما ان يكون تخيل كل من الحدود التي تفرض في المسافة او تخيل

بعضها

بعضها دون بعض الاول يقتضى تصورات غير متناهية مرات غير متناهية لان المسافة منصفة الى غير النهاية وكل نصف

من تلك الانصاف التى لا يتناهى شانه ذلك لكن كل عاقل يجد من نفسه عند الحركة ان الامر ليس كذلك والثانى يوجب جواز

تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شئ من اجزائها لانه اذا جاز ذلك فى بعض المسافة فليجز فى كلها والا يلزم

الترجيح بلا مرجح وايضا لا يكون ح التخيلات والارادات متصلة كما زعم وجعل اتصالها سببا لاستمرار الحركة واجاب عن

اصل السؤال بعض المحققين بان الموجود فى الخارج هو الحركة بمعنى التوسط دون الحركة بمعنى القطع وسيأتى تحقيق ذلك

وبيان ان الحركة بمعنى التوسط امر واحد شخصى من مبدا المسافة الى منتهاها فيكفى فيها تخيل المسافة باسرها اجمالا

وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها او توجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك

حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية فلا يرد الحركة على مسافة نقضا على القائلة ان كل فعل جزئى يحتاج الى تصور

وارادة جزئيين وما ذكره هذا السائل مبنى على وجود الحركة بمعنى القطع وكذا ما اجيب به عن سؤاله وما اعترض به على

الجواب ايضا فالكل ساقط وتلك القاعدة مشيدة ويشترط فى صدق التاثير على المقارن الوضع قال الحكماء يشترط فى

ان يصدق على المقارن للمادة اعنى الصور والاعراض المقارنة لها انه مؤثر وضع خاص بينه وبين ما يؤثر هو فيه لان

الصور والاعراض المقارنة قوامها بمواد الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بواسطة تلك المادة فيكون

بمشاركة من الوضع ولذلك كان النار لا تسخن اى شئ اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او ما كان له وضع اخر بالقياس

اليه والشمس لا تضئ كل شئ اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها اليه واعترض عليه بانه ان اراد بوساطة المادة توقف لفعل

على تحقق المادة فذلك مسلم لان ذات الفاعل اعنى الصور والاعراض متوقف عليها فيتوقف فعله ايضا عليها بالضرورة

لكن لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع فى التاثير وان اراد بها ان لوضعها مدخلا فى تاثيرها فذلك مم فان المادى يتاثر

عن المجرد لكون خصوصية ذات المجرد مقتضية للتاثير فلم لا يجوز ان يكون المادى بعد تحصله بالمادة مؤثرا بخصوصية

ذاته فى المجرد فلا يكون للوضع مدخل فى تاثيره وان كان حالا فى المادة مقارنا للوضع واى فرق بين التاثير والتاثر

فى ذلك وايضا فان النفس الناطقة يتاثر عما يرتسم فى قواها المتخيلة والمتوهمة فانه يحصل لها بواسطتها اعراض نفسانية

كالغضب والفرح وغيرهما مع ان النفس واعراضها لا وضع لها وتلك الامور المرتسمة فى قواها مادية ذوات اوضاع

وما يقال من ان هذه معدات للنفس وكلامنا فى المؤثر مدفوع بان اقل مراتبها الاعداد وهو تاثير ايضا والتناهى اى

يشترط فى صدق التاثير على المقارن تناهى آثاره فيكون قوله التناهى معطوفا على قوله الوضع والظ من هذا العطف

توقف تاثير القوة الجسمانية على التناهى كتوقفه على الوضع لكن الظ كما هو المفهوم من كلامهم ان التاثير متوقف على الوضع

مستلزم للتناهى ولعل المراد فى المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط بحسب المدة والعدة والشدة التى باعتبارها

يصدق التناهى وعدمه الخاص على المؤثر بالنظر الى آثاره اشارة الى ان صدق التناهى وعدمه الخاص اعنى عدم التناهى عما

من شانه ان يكون متناهيا وهو عدم الملكة على المؤثر نظرا الى آثاره انما يكون بحسب المدة او العدة او الشدة ليتوسل

باثبات تناهيه بحسب تلك الامور الثلاثة على اثبات ان القوى الجسمانية لا يوصف بلا تناهى آثارها مطلقا وذلك

اعنى ان المؤثر لا يوصف بتناهى ولا تناهى آثاره الا بحسب احد تلك الامور الثلاثة لان التناهى واللاتناهى بمعنى

عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية للكمية فاذا وصف المؤثر بالتناهى او اللاتناهى نظرا الى آثاره فلا بد

قوله والظاهر من هذا العطف الى آخره اقول مفهوم هذا العطف توقف صدق التاثير [illegible]

ان يعتبر اما عدد الآثار وهو التناهي واللاتناهي بحسب العدة واما زمانها وح اما ان يعتبر تناهيه في الزيادة والكثرة وهو التناهي
بحسب المدة او في النقصان والقلة وهو التناهي بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان ولذلك لم تشتغل بالاحتجاج
عليه واقام الحجة على امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة وذلك اعني بطلان اللاتناهي في الشدة لان القوى اذا اختلفت
في الشدة كرماة يقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي
زمانها اكثر فما يكون غير متناهية في الشدة وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها في زمان لم يوجد مثل تلك الحركة في زمان
اقل منه لكن كل زمان قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون اسرع فمصدرها اشد
واقوى فلا يكون مصدر الاولى غير متناهية في الشدة والمقدر خلافه واعترض عليه بانا لا نم ان قطع تلك المسافة في نصف
تلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا مستلزما لمحال آخر لان
القسري يختلف باختلاف القابل مع اتحاد المبدأ يتفاوت مقابله والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير
والكبير في القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبدأ عرض التناهي قالوا لا شك ان التاثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور
بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعته
وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك الجسم بقوة جسما
من مبدأ معين ثم تحريكه جسما آخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ بعينه
لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل فبالضرورة
ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما يزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره على مقداره اذ
المفروض انه لا تفاوت الا بذلك والتاثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة
اقوى واكثر آثارا لان القوى الجسمانية انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزية بتجزيها واما في قبول
الحركة فالصغير والكبير متساويان لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع
من مبدأ معين لزم التفاوت في الجانب الآخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم
منه انتهاء حركة الكبير لكونهما على نسبة جسميتهما ونوقض الدليل اجمالا بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها
عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي لا يكفي في جزئيات الحركة على ما سبق واجيب
بان مبادي الحركات الفلكية هي الجواهر المفارقة بوساطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجرامها والبرهان
انما قام على ان القوة الجسمانية لا تكون مؤثرة آثارا غير متناهية لا على انها لا تكون واسطة في صدور تلك الآثار
ورد بانه لما جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور آثار لا تتناهي جاز ايضا كونها
مبادي لتلك الآثار لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم اذا كانت واسطة فليجز ان يباشرها استقلالا ايضا
وتفصيلا بانه ليس للحركات التي يقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما بل هي كالاعداد التي لم توجد
فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما
استدلوا على وجوب تناهيها بازديادها كل يوم اجابوا عنه بانه ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات
فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن اقتضائه تناهيها واعتذر لهم بان المحكوم عليه هيهنا كون القوة قوية على تلك

الافعال

الافعال وهذا المعنى حاصل فى الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل اذ لابد من كون تلك القوة قوية على نصف
تحريك الجزء وان كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها تلك القوة قوية على تحريك الكل ان كون القوة
القسرية قوية فوقع التفاوت فى حال موجودة للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود فى وقت فامتنع الحكم عليها
بالزيادة والنقصان ورد هذا الاعتذار بان المحال اللازم من تفاوت الحركات تناهى ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا
المحال من التفاوت فى حال القوة ولو سلم انها توصف بالزيادة والنقصان فلم لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية ازلية لا يكون
لتحريكاتها مبدء ويكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان من الجانب المتناهى اعنى من جانب المنتهى ولو سلم ان لها
مبدء فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذى لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطوء بان يكون حركة الاصغر اسرع فى القسرية
وابطأ فى الطبيعية من غير انقطاع واجيب بان التفاوت بالسرعة والبطوء يستدعى التفاوت بحسب العدة او المدة وذلك
لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين بالسرعة والبطوء فاما ان يكون زمانهما واحدا او لا فعلى الاول يقع التفاوت فى العدة
لان الاسرع يكون عدد حركاته اكثر قطعا وعلى الثانى يقع التفاوت فى المدة اقول لقائل ان يقول اذا كانت قوة جسمانية
غير متناهية بحسب المدة يجوز ان يكون التفاوت بين حركتى الجسمين الصغير والكبير بحسب العدة لا بحسب المدة بان يكون فى
الحركة القسرية عدة حركات الجسم الصغير ولا يلزم انتهاء ما فرض غير متناه لجواز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير
كلتاهما متناهيتين بحسب العدة مع عدم تناهيهما بحسب المدة وكذا اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب العدة
يجوز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير متفاوتتين بحسب المدة دون العدة من غير لزوم محذور لجواز ان يكونا
متناهيين بحسب المدة مع عدم تناهيهما بحسب العدة وما يتوهم من انه اذا كانت مدة حركات جسم غير متناهية وجزئت تلك
المدة الى اجزاء غير متناهية كانت اجزاء الحركات الواقعة فى اجزاء تلك المدة غير متناهية العدد فعدم التناهى بحسب المدة
يستلزم عدم التناهى بحسب العدة فثبت امتناع عدم التناهى بحسب المدة وسقط المنع المذكور بطل لان كل مدة فهو امر
متصل فى حد نفسه لا جزء له بالفعل واذا جزئ الى اجزاء بالفعل يكون تلك الاجزاء متناهية العدد واما انه قابل
لانقسامات غير متناهية فمعناه ان قسمته لا تقف عند حد لا يكون بعده قسمة كما يقال ان مقدورات الله تعالى غير
متناهية ويعنى به انه لا ينتهى الى مقدور لا يكون بعده مقدور وكذا ما يقال من ان التفاوت بحسب المدة يستلزم
التفاوت بحسب العدة لان اطولية الزمان يستلزم زيادة عدد الحركات فاذا كان حركتا الجسمين الصغير والكبير غير
متناهيتين بحسب العدة لم يجز ان يكون بينهما تفاوت بحسب المدة والا لكان ما هو اقل مدة اقل عددا فيلزم انتهاؤه
عددا مع انه فرض غير متناه عددا ابطل ايضا لان اطولية زمان الحركة انما يستلزم زيادة عدد الحركة ان لو كانت الحركتان متساويتين
بالسرعة والبطوء وذلك ممنوع نعم يمكن ان يقال ان التناهى بحسب العدة يستلزم التناهى بحسب المدة وبالعكس كلاهما للزوم الانحصار
بين الحاصرين اما على الاول فالحاصران العددان اللذان هما مبدء العدة ومنتهيها واما على الثانى فالحاصران هما
حركتا طرفى المدة ويرد على اصل الدليل ان التفاوت بالنقصان لا يستلزم الانقطاع فان حركة الفلك الثامن انقص عددا
من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما وبعد اللتيا والتى فبرهان تناهى القوة الطبيعية انما يجرى فى قوة حالة فى
جسم لا معاوق فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبائع فى الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة فى
الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعى المقابل للتحريك القسرى متناول للتحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية

ايضا مع ان اكثر تلك النفوس لا ينقسم بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسائط لا تخلو من معاوقات

يقتضيها طبايعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة في القابل

المركب فلا يصح ان نسبة الحركتين على نسبة الجسمين وكذلك برهان تناهي القوة القسرية انما يجري في قوة قاسرة لجسم حاله

ما ذكرنا اعني لجسم حلت فيه قوة لا معاوق لها فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم وذلك لان مبناه على ما سبق على ان

التفاوت بين حركتي الجسمين المقسورين انما هو بحسب التفاوت بين معاوقي طبيعتهما والتفاوت بين المعاوقين انما هو

التفاوت بين الطبيعتين ونسبة الطبيعتين على نسبة مقدار الجسمين واعلم ان هذه الدعوى والتي ذكرت قبلها من

الفلاسفة بناء على اصلهم حيث يثبتون للقوى الجسمانية تاثيرا واما القائلون باستناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء

فلا يثبتون مؤثرا سواه فهم بمعزل عن هذا البحث والمحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب في قبوله الذاتي وقد يحصل

والبعد باستعدادات يكتسبها باعتبار الحال فيه وهذا الحال صورة للمركب وجزء قابل لمحله وهو واحد قال الحكماء لما ثبت

ملازمة الهيولى والصورة وثبت ان كل ما كان كذلك فلا بد ان يكون احدهما علة للآخر فاما ان يكون الهيولى علة للصورة او

بالعكس والاول بط لان المادة قابلة للصورة فلا يكون علة لوجودها لاستحالة كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا فبقي

كون الصورة علة فلا يخ اما ان تكون علة مستقلة وذلك بط لان الصورة والشكل يوجدان معا والهيولى متقدمة

على الشكل لانه من توابع المادة والمتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء فيستحيل كون الصورة علة مستقلة لها

فلم يبق الا ان الصورة شريكة لشيء آخر كلاهما علة للهيولى وهذا معنى قوله وجزء فاعل لمحله واعترض على ما قالوا بانا لا نسلم ان

كل متلازمين لا بد ان يكون احدهما علة للآخر فان المتضايفين متلازمان مع انه ليس احدهما علة للآخر ولئن سلمنا ذلك

فلا نسلم ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا فان ذلك مما لم يثبت ولو سلم فلا نسلم ان الصورة مع الشكل فان الشكل

عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب احاطة حد واحد او حدود بالمقدار وتلك الهيئة متاخرة عن وجود ذلك الحد او الحدود

وهي متاخرة عن وجود المقدار الذي هو المحدود وهو متاخر عن الجسم المتاخر عن الصورة لوجوب تاخر الكل عن الجزء ولو سلم فالحكم

بان المتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء انما يظهر صحته في التقدم والمعية الزمانيين دون غيرهما الا ان يقال

لعلهم ارادوا ان الصورة مع الشكل زمانا لان تقدم الهيولى على الشكل ليس بحسب الزمان وايضا لو تم ذلك لدل على ان

الصورة ليست جزءا ايضا من فاعل الهيولى لان جزء الفاعل ايضا يجب تقدمه على المع وايضا فاحتياج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه

بط قطعا لان الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه لان وجود ذات في نفسها متقدم على احوالها التي

من جملتها حلول شيء آخر فيها الا ان يقال ان المحتاج اليه المحل هو مطلق الحال وطبيعته والمتاخر عن المحل هو الحال المتعين باعراض في

المحل فلا محذور ولانا نقول ان الطبيعة لا وجود لها الا حين وجود الحال المتعين فقبل وجود المتعين لا وجود للطبيعة

فلا يتصور كونها جزءا للعلة الفاعلية لموجود خارجي كما زعموا ولو سلم ان احتياج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه ممكن فلا

شبهة في ان ذلك لا يتصور فيما يزول عن المحل مع بقائه فان الصورة الجسمية قد يزول عن الهيولى مع بقائها ومعلوم

بالضرورة ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه واجيب عن ذلك بان الحال اذا لم يكن محتاجا الى محله في

وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه كالصورة الجسمية فانها جوهر متحيز بذاته مستغن في وجوده عن الهيولى ومحتاج اليها في

قبول الاتصال والانفصال اللازم له فلا بد له من ان يحل فيها فمثل هذا الحال يجوز ان يكون علة لوجود المحل وشريكا للفاعل

قوله ان الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه قلنا مسلم لكن لا يلزم منه الا ان يتوقف حلول الحال على
وجود المحل فيه ولا استحالة فيه انما المح ان يتوقف وجود الحال على وجود المحل المتوقف على وجود الحال وليس ذلك بلازم
واما ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه فذلك اذا لم يخلفه بدل والصورة الجسمية اذا زالت
عن الهيولى يخلفها صورة اخرى تحل فيها وعلة وجود الهيولى هي احدى الصور المتشخصة المتعاقبة لا بعينها وشبه الهيولى
في تقومها بها بسقف قائم بدعائم متعاقبة يزول واحدة منها ويقام مقامها اخرى فان قلت انهم قد ادعوا ان الصورة
محتاجة في عوارضها المتشخصة الى الهيولى فلا يتصور كون الصورة المتشخصة علة لها سواء كانت معينة او غير معينة
قلت انهم ارادوا بالعوارض المتشخصة ههنا العوارض اللازمة لتشخصها التي اذا زالت لم يبق ذلك التشخص بعينه لا
العوارض التي يستفاد منها تشخصها كما توهم العبارة ولذلك عدوا في العوارض المتشخصة امورا كلية لا يتصور استفادة
التشخص منها كالتناهي والتشكل المطلقين وغيرهما من العوارض اللازمة للاشخاص والمحل المتقوم بالحال يسمى بالنسبة
الى الحال قابلا له وبالنسبة الى المركب منهما مادة له وهذا الحال المقوم للمحل يسمى بالنسبة الى المركب منهما صورة له وظاهر
هذه العبارة يوهم ان المادة والصورة بمعنى العلة المادية والصورية انما تطلقان على الهيولى والصورة اذ المحل
المتقوم بالحال ليس الا الهيولى والحال المقوم للمحل ليس الا الصورة ولكنك قد عرفت فيما سبق انهما يعمهما وغيرهما
من الجواهر والاعراض التي يوجد بها امر بالفعل او بالقوة وهو اعني الحال المقوم للمحل لا يكون الا واحدا لان الواحد ان
استقل بتقويم المحل استغنى المحل عن غيره فلا يكون غيره مقوما له وان لم يستقل كان المجموع مقوما له وكل منهما جزء المقوم
اقول فيه منع ظ اذ لا يلزم من عدم الاستقلال بالتقويم عدم التقويم وقبول المحل للحال اعني امكان حصول الحال
في المحل ذاتي والا يلزم الانقلاب ولما كان ههنا مظنة ان يقال لو كان القبول ذاتيا للمحل لما جاز انفكاكه عنه لكن
المحل قد لا يقبل شيئا ثم يصير قابلا له فان النطفة لا تقبل الصورة الانسانية ثم اذا صارت جنينا قبلتها اجاب بان
القبول اعني امكان حصول الحال في المحل مستمر ابدا لا يختلف اصلا بل ثابت في جميع الاحوال لكن القبول قد يكون قريبا
وقد يكون بعيدا فان قبول النطفة للصورة الانسانية بعيد وقبول الجنين لها قريب فالحاصل بعد ان لم يكن هو قرب
القبول بعد بعده حصول استعدادات للمحل استفادها من الامور الحالة فيه واعلم ان ما نقلناه عن الحكماء في هذا
البحث كلها من فروع الهيولى والصورة والمص لما كان منكرا لهما كما سيجيء كان المناسب ان لا يذكر هذه المباحث او يذكرها
على سبيل النفي والانكار لا على طريق الاثبات والاقرار والغاية علة بماهيتها اي بصورتها الذهنية لعلية العلة
الفاعلية يعني ان تصور الغاية علة فاعلية لكون الفاعل فاعلا اذ بتعقلها يصير مقدما على الفعل فبهذا الاعتبار يكون
الغاية علة للمعلول الذي يصدر عن الفاعل ومعلولة في وجودها العيني للمعلول فان وجود الغاية في الخارج يترتب على وجود
المعلول فيه فالتقدم بحسب الوجود العقلي والتاخر بحسب الوجود الخارجي فلا دور وهذا معنى قولهم اول الفكر آخر العمل
فان النجار يتصور الجلوس على السرير فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه وهي اي الغاية ثابتة لكل قاصد اي لكل فاعل فعل بالقصد
والاختيار فان الفاعل انما يقصد الفعل لغرض اما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى لحركات الاختيارية
الصادرة عن الحيوان لها مباد اربعة مترتبة كما ذكرنا والمبدأ القريب القوة المحركة المنبثة في عضلة العضو والمبدأ
الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد منه هو تصور الملايم او المنافر فاذا ارتسم بالتخييل او التفكر صورة في

النفس بتحريك القوة الشوقية الى الاجماع فخدمتها القوة المحركة في الاعضاء فما انتهى اليه الحركة وهو الوصول الى المنتهى
هو غاية للقوة الحيوانية المحركة وليس لها غاية غير ذلك وهو اي الوصول الى المنتهى قد يكون غاية للقوة الشوقية ايضا
وقد لا يكون بل يكون لها غاية اخرى لكن لا يتوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى مثال الاول ان الانسان ربما ضجر عن
المقام في موضع وتخيل في نفسه صورة موضع اخر فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فغاية قوته
الشوقية نفس ما انتهى اليه تحريك القوة المحركة ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقاء صديق له فيشتاق
فيتحرك الى المكان الذي يصادفه فيه فينتهي حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس غاية
القوة الشوقية بل معنى اخر لكنه يتبعه ويحصل بعده وهو لقاء الصديق وعلى تقدير المغايرة بين غايتي القوتين المحركة
والشوقية فان لم يحصل غاية القوة الشوقية بعد الوصول الى المنتهى فالحركة باطلة بالنسبة الى القوة الشوقية اذ لم يحصل
بهذه الحركة ما هو غاية لها والا اي وان حصل غاية القوة الشوقية فهو خير ان كان المبدأ هو التفكر او عادة ان كان المبدأ هو
التخيل مع خلق وملكة نفسانية كاللعب باللحية او قصد ضروري ان كان المبدأ هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع
مزاج كحركات المرضى او عبث وجزاف ان كان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام شيء اخر اليه واثبتوا للطبيعيات
غايات الحكماء قد يطلقون الغاية على ما يتأدى اليه الفعل وان لم يكن مقصودا اذا كان بحيث لو كان الفاعل مختارا لفعل
ذلك الفعل لاجله والغاية بهذا المعنى اعم من العلة الغائية وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية غايات مع انه
لا شعور لها ولا قصد وكذا اثبتوا للاتفاقيات اي للاسباب الاتفاقية غايات ما يتأدى اليه الفعل ان كان تأديه
دائميا او اكثريا يسمى ذلك الفعل سببا ذاتيا وما يتأدى هو اليه غاية ذاتية وان كان تأديه مساويا او اقليا
يسمى الفعل سببا اتفاقيا وما يتأدى هو اليه غاية اتفاقية ومنهم من انكر الاتفاقيات مستدلا بان الفعل ان كان
مستجمعا لجميع الجهات المعتبرة في التأدي كان التأدي دائما وكان الفعل سببا ذاتيا له وما يتأدى هو اليه غاية
ذاتية وان لم يكن مستجمعا لما ذكر امتنع التأدي فلم يكن هيهنا سبب اتفاقي ولا غاية اتفاقية والجواب ان ليس كل ما
هو معتبر في تحقق التأدي بالفعل جزءا من المؤدي فان انتفاء المانع واستعداد القابل معتبر فيه مع انه ليس شيء منهما
جزء منه فالمؤدي اذا انفك عن ذاته بعض هذه الامور انفكاكا مساويا لاقترانه به او انفكاكا راجحا عليه فهو المسمى
بالسبب الاتفاقي وما يتأدى هو اليه بالغاية الاتفاقية واذا اعتبرنا ذلك السبب مع جميع الجهات المعتبرة في تأديته كان
سببا ذاتيا للمسبب الذي هو غاية ذاتية له مثاله ان الانسان يحفر موضعا فيصل الى كنز فان الحفر من حيث هو حفر ليس تأديه
الى الكنز دائما ولا اكثريا فلا جرم كان سببا اتفاقيا وكان وجدان الكنز غاية اتفاقية له واذا اعتبر مع الحفر كونه
في موضع فيه الكنز وكونه منتهيا الى مقر الكنز مع سلامة الحاسة كان الحفر مع هذه الشرائط سببا ذاتيا لوجدانه
والعلة مطلقا سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية قد تكون بسيطة فالفاعلية كطبائع البسائط العنصرية
والمادية كهيولياتها والصورية كصورها والغائية كوصول كل منها الى مكانه الطبيعي وقد تكون مركبة فالفاعلية
كمجموع الفعل والصورة بالنسبة الى الهيولى على ما مر من ان الصورة شريكة لفاعل الهيولى والمادية كالعناصر الاربعة
بالنسبة الى صور المركبات والصورية كالصورة الانسانية المركبة من صور اعضائها الالية والغائية كمجموع شرى
المتاع ولقاء الحبيب بالنسبة الى القوة الشوقية وايضا كل واحد من العلل اما بالقوة فالفاعلية كالطبيعة بالنسبة

الى الحركة

الى الحركة حال حصول الجسم في مكانه الطبيعي والمادية كالنطفة بالنسبة الى الانسانية والصورية كصورة الماء حال كون هيولاها ملابسة لصورة الهواء والغائية كلقاء الحبيب قبل حصوله او بالفعل فالفاعلية كالطبيعة حال كون الجسم متحركا الى مكانه الطبيعي والمادية كالجنين بالنسبة الى الانسانية والصورية كصورة الماء حال كونه ماء بالفعل والغائية كلقاء الحبيب حال حصوله وايضا كل واحد منها اما كلية او جزئية فالفاعلية الكلية كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء له والمادية الكلية كالنطفة والجزئية كهذه النطفة وكذا في سائرها وايضا كل واحد منها اما ذاتية او عرضية العلة الذاتية يطلق على ما هو علة حقيقة بالقياس الى ما هو معلول حقيقة والعلة العرضية تطلق باعتبارين احدهما اقتران شيء بما هو علة حقيقة فان الشيء اذا اقترن بالعلة الحقيقية اقترانا مصححا لاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضية والثاني اقتران شيء ما بالمعلول كذلك فان العلة بالقياس الى ذلك الشيء المقترن بالمعلول تسمى عرضية فالفاعلية العرضية كالسقمونيا بالنسبة الى البرودة فان السقمونيا مسهل الصفراء الموجبة لسخونة البدن المانعة للاجزاء الباردة التي في البدن عن تبريده فلما زال المانع عنه بردته بطبيعتها فالفعل الصادر عن الاجزاء الباردة التي في البدن اعني التبريد ينسب بالعرض الى ما يقترنها ويزيل مانعها وهو السقمونيا والمادية العرضية كالخشب للسرير اذا اخذ مع صفة البياض مثلا فان ذات الخشب علة مادية ذاتية وما يقترنها اعني الخشب ملحوظا مع صفة البياض علة مادية عرضية والصورية العرضية كصورة السرير اذا اخذت مع بعض عوارضها والغائية العرضية كشراء المتاع بالنسبة الى السفر اذا كان المقصود منه لقاء الحبيب وحصل بتبعيته شراء المتاع ايضا وايضا كل منها اما عامة او خاصة فالعلة العامة هي التي يكون جنسا للعلة الحقيقية كالصانع الذي هو جنس للبناء والخاصة هي العلة الحقيقية كالبناء وكذا في سائر العلل وايضا كل منها اما قريبة او بعيدة فالفاعلية القريبة كالعفونة بالنسبة الى الحمى والبعيدة كالاحتقان مع الامتلاء بالنسبة الى الحمى وعلى هذا القياس في سائر العلل وايضا كل منها مشتركة او خاصة فالفاعلية المشتركة كبناء واحد لبيوت متعددة والخاصة كبناء واحد لبيت واحد وعلى هذا القياس في سائر العلل والعدم للحادث الزماني من المبادي العرضية لانه مقارن لما هو علة ذاتية لوجود الحادث والفاعل في الطرفين يعني الوجود والعدم واحد لان الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه الاثر ان كان موجودا فقد وجد الاثر وان كان معدوما فقد عدم الاثر فالفاعل بالنسبة الى طرف الوجود هو بعينه الفاعل بالنسبة الى طرف العدم لكن وجود الاثر متعلق بوجوده وعدمه متعلق بعدمه اقول لا يخفى عليك ان هذا انما يتم ان لو ثبت ان تاثير الوجودي في العدمي لا يجوز لكنه لم يثبت على ما مر والموضوع وهو المحل المستغني عن الحال كالمادة وهو المحل المتقوم بالحال في ان كل واحد منهما علة مادية بالنسبة الى ما تركب منه ومن الحال وافتقار الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه اي في وجوده او عدمه قد تقدم ان المؤثر يجعل المهية موجودة او معدومة لا انه يجعلها تلك المهية اذ لا مغايرة بين المهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولا والاخرى مجعولا اليها واسباب المهية غير اسباب الوجود قد سبق ان العلة المادية والصورية تسميان بعلة المهية والاخريان اعني الفاعلية والغائية تسميان بعلة الوجود ولا بد للعدم من سبب لما عرفت من ان الممكن نسبته الى طرف الوجود والعدم على السواء فاتصافه بكل منهما يستدعي سببا والا لزم الترجح من غير مرجح وكذا في الحركة يعني لا بد لعدم الحركة ايضا من سبب دفع لما توهم بعض القاصرين من ان العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان بدليل امتناع البقاء عليها ويكفي في وقوع تلك الاولوية

قوله حاصله ان العدم وجهه ما سبق من ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته وامتناع البقاء بمعنى امتناع اجتماع اجزائه لا يقتضي ذلك وعلى تقدير الاولوية لا يكفي في وقوع تلك الاولوية

ما سبق بيانه ومن العلل المعدة ما يؤدي الى مثله كالحركة الى المنتصف المساوي للحركة الى المنتهى او خلافه كالحركة المؤدية الى السخونة التي هي مخالفة للحركة او ضده كالحركة الى فوق المؤدية الى الحركة الى الاسفل والاعداد قريب كاعداد الجنين بالنسبة الى الصورة الانسانية او بعيد كاعداد النطفة بالنسبة اليها ومن العلل العرضية ما هو معد يعني ان بعض العلل الفاعلية العرضية تكون علة معدة ذاتية بالنسبة الى ما هي علة فاعلية عرضية له فان شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة مع انه علة معدة ذاتية لحصول البرودة تمت

بسم الله الرحمن الرحيم يا من تقدس ذاته عن مشابهة الجوهر والعرض وتنزه فعله عن مقابلة الغرض والعوض هذا ما اشتغلوا واحلنا حول حرم قربك مفاد ومتدعين وسايط نفسك وسائر حمك محمد واله محلك عارتك و
خلفائك على عليك فقدم القمر على الشمس وتاخر اليوم عن الامس وبعد فيقول العبد الراجي ربه المتلجي عبد الرزاق بن علي ابن الحسين اللاهيجي رزقه الله من العلم ... انا لما كنت ... في تعليق هو الحواشي على مباحث
جواهر الشرح الجديد للتجريد ... كشفت ... عن رموزات المطالب كافة ... مباحث ... اللهم ...
الاطلال والاسحاب ... عنان العزيمة ... في ... وضبط ... الكتاب ... والعل الله يسعد ... فانه ولي الفضل

المقصد الثاني

في الجواهر والاعراض وفيه فصول ثلثة **الاول** - الجواهر قدم مباحثها على مباحث الاعراض لان وجود العرض متوقف على وجود الجوهر فيناسب ذلك ان يقدم بيان احواله على بيان احوال العرض ومنهم من قدم مباحث الاعراض نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الفردة الغير المتناهية الى غير ذلك مما يطلع عليه باستقراء مباحث الجواهر وايد هذا بان تعريف الجسم الطبيعي لا يمكن الا بعد معرفة البعد والزاوية والقائمة الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو المحل المتقوم بنفسه والمراد بالكون في الموضوع هو الحلول فيه اي الاختصاص الناعت و هو العرض اولا يعني اولا يحل في الموضوع وذلك اما بان لا يحل اصلا او يحل لكن لا في الموضوع وهو الجوهر خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث جعل المقسم هو الممكن ظ قالوا وكذلك اذا جعل المقسم هو الموجود مطلقا كما وقع في عبارة الامام لانه يكون تعريف الجوهر ح هو الموجود لا في موضوع و معناه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زايد عليها وهو اما مفارق عن المادة اعني المحل المتقوم بالحال في ذاته وفعله اي لا يحتاج في ذاته وفعله الى المادة وهو العقل او مفارق عن المادة في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن للمادة فاما ان يكون محلا لجوهر اخر وهو المادة اقول وفي جعل المادة من اقسام المقارن للمادة نوع حزازة فالاولى ان يق او غير مفارق بدل قوله او مقارن وكذا في استعمال المادة قبل ان يخرج من التقسيم فالاولى تاخير تقسيم الجوهر الى المفارق وغيره عن تقسيمه الى المادة والصورة او يكون حالا في جوهر اخر وهو الصورة او ما يتركب منهما اي من الجوهرين الحال والمحل وهو الجسم قال الامام لا بد من الدلالة على ان الجوهر المركب من الجوهرين الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في وجود جوهر غير جسم يكون مركبا من جوهرين يكون احدهما حالا في الاخر مقوما له ثم اورد تقسيما اخر لا يرد عليه هذا الاشكال وهو ان الممكن اما ان يكون حالا في شيء اولا يكون والاول اما ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة او لا يكون وهو العرض والثاني اما ان يكون متحيزا وهو الجسم او جزء منه وهو الهيولى او لا متحيزا ولا جزء منه وهو اما ان يكون مدبرا للجسم وهو النفس او جزء منه او لا مدبرا ولا جزء منه وهو العقل او جزؤه والموضوع والمحل متغايران وجودا وعدما في العموم والخصوص فقد ظهر مما ذكرنا ان الموضوع اخص مط من المحل لما مر من انه المحل المستغني عن الحال والمحل قد يكون محتاجا الى ما حل فيه كالمادة وقد بين في موضعه ان نقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم مط وكذا الحال والعرض قد مر ان العرض هو الحال في الموضوع والحال قد يكون

لا فی موضوع کالصورة فالحال اعم مطلقا من العرض وبین الموضوع والعرض مباینة لان الموضوع هو المحل
المقوم بنفسه والعرض لا یکون متقوما بنفسه ویصدق العرض علی المحل والحال جزئیا لا کلیا فانه
یصدق بعض المحل عرض کالحرکة فانها محل للسرعة والبطؤ ولیس یصدق کل ما هو محل فهو عرض لانه من المحل
ما هو جوهر وکذا یصدق بعض الحال عرض ولا یصدق کل حال فهو عرض لمکان الصورة ویظهر من ذلک
ان الجوهر ایض یصدق علی المحل والحال جزئیا لا کلیا والجوهریة والعرضیة من ثوانی المعقولات لتوقف
نسبة احدهما علی وسط واختلاف الانواع فی الاولویة والمعقول منهما اشتراک عرضی اختلف العلماء
فی ان الجوهر هل هو جنس لما تحته ام لا واختار المصنف انه لیس بجنس لما تحته من الجواهر کما ان العرض لیس بجنس
لما تحته من الاعراض واحتج المصنف علی ذلک بوجوه الاول ان الجوهر والعرض یتوقف نسبتهما الی ما تحتهما علی
وسط ای لا یکونان محمولین علی ما تحتهما الا بوسط فانا نحتاج فی اثبات جوهریة النفوس الناطقة والصور
الحالة فی الاجسام الی نظر واستدلال ولذلک اختلف فیه فزعم بعضهم انها من قبیل الاعراض وکذا فی
اثبات عرضیة المقادیر والاضواء والالوان نحتاج الی استدلال فلا یکون شیء من الجوهر والعرض جنسا
لما تحته لان ذاتی الشیء کما مر بیانه یکون بین الثبوت لذلک الشیء ورد بان ذاتی الشیء انما یکون بین
الثبوت له اذا کان ذلک الشیء متصورا بالکنه ولا یعلم ان ما ذکر من الامثلة قد تصور فیها الماهیة
بالکنه بل المتصور من النفس هو المدبر للبدن المتصرف فیه وهذا امر عارض لها خارج عن ماهیتها وهکذا
الحال فی سایرها ولو کانت الماهیة معقولة بالکنه فی هذه الامثلة لامکن ان لا نحتاج فیها الی دلیل اصلا
الثانی ان مفهومی الجوهر والعرض کلاهما مقول علی ما تحتهما من الانواع بالتشکیک فان انواع الجواهر بعضها
اولی بالجوهریة من بعض وکذلک انواع الاعراض بعضها اولی من بعض بالعرضیة والذاتی لا یکون مقولا
بالتشکیک علی ما هو ذاتی له ورد بانا لا نم اختلاف انواعهما فی حقیقة الجوهریة والعرضیة بالاولویة
وعدمها ولو سلم فنقول ان ما ذکر فی بیانه علی تقدیر صحته انما یدل علی ان المقول بالتشکیک لا یکون
ذاتیا لجمیع ما تحته من الامور التی یقال هو علیها بالتشکیک لا علی انه لا یکون ذاتیا لشیء منها فجاز ان یکون
الجوهر والعرض جنسا لبعض ما تحته من الانواع وان لم یکن جنسا لجمیع ما تحته الثالث ان المعقول من
الجوهر امر مشترک عرضی بالنسبة الی ما تحته وکذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر انه المستغنی عن
الموضوع ونعقل من العرض انه المحتاج الی الموضوع ولا شک فی ان هذین المفهومین انما ثبتا للموصوف بهما
ماخوذین بالقیاس الی ما یغایرهما اعنی الموضوع والذاتی لا یکون کذلک فانه یثبت لما هو ذاتی له وان
قطع النظر عن جمیع ما یغایره وایضا الاستغناء امر سلبی لانه عبارة عن عدم الحاجة الی الموضوع والعدمی
لا یکون جنسا للانواع المحصلة وفی قوله والمعقول منهما اشتراک عرضی اشارة الی هذا الوجه انما اقیم دلیلا
علی عرضیة هذین المفهومین الذین یعقلان من الجوهر والعرض فلا یرد علیه الاعتراض بان ذلک انما
یتم لو کان تعریف الجوهر بالاستغناء عن الموضوع وکذا تعریف العرض بالاحتیاج الیه تحدیدا لهما
وذلک غیر معلوم واعلم ان المصنف لم یکتف بعرضیة مفهومی الجوهر والعرض بالنسبة الی ما تحتهما بل زاد

عليها انهما من المعقولات الثانية ولم يرد في الدليل على ما استند لو ابر المشهود على عرضية هذين
المفهومين ووجه ذلك بانه لما ثبت كونهما زائدين على ما تحتهما لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ
ليس في الجسم مثلا امر متحقق زائد على ذاته هو العرضية اقول وانت خبير بانه انما يثبت بذلك كونهما امرين
اعتباريين غير متأصلين في الوجود لا كونهما من المعقولات الثانية فانها كما عرفت مرارا عبارة عن عوارض
الوجود الذهني وظ انهما ليسا منها واستدل ايض بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر لكان تمايزها الاخصة
بفصول على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول اما ان تكون جواهر فينقل الكلام
الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل اعني ذهاب سلسلة اجزاء الماهية الى غير النهاية فيلزم امتناع تعقل
كنه الانواع الجوهرية واما ان تكون اعراضا فيلزم افتقار الجوهر الى الموضوع اذ يلزم كون العرض محمولا على
الجوهر ونفسه بحسب الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع وما يقي من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض ففيه
ما مر من انه يجوز تقوم الجوهر بعرض قائم بجوهر آخر مقوم لذلك الجوهر والجواب انه قد مر ان المراد بقولهم
الجوهر جنس لما تحته انه جنس لما تحته من الحقائق المحصلة النوعية لا انه جنس لكل ما يصدق عليه من المفهومات
فانه لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس جنسا لكل ما يصدق عليه فان الجنس بالقياس الى الفصل الذي
يحصله نوعا يكون عرضا عاما كما بين في موضعه فكيف يدعى كون الجوهر جنسا لجميع ما يصدق عليه من
الانواع والفصول حتى يلزم التسلسل ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء العدم وقد
يطلق التضاد على البعض باعتبار آخر قد مر ان بعضهم اعتبروا في التقابل امتناع الاجتماع في الموضوع ولكن
صرحوا بانه لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها واخرين اعتبروا المحل مط بدل الموضوع ولذلك اثبتوا
التضاد بين الصور النوعية للعناصر وما يقي من ان الفناء ضد للجوهر فانما خلق الفناء انتفى الاجسام باسرها
ففيه ان المعقول من الفناء ليس الا العدم والعدم لا يكون ضد الشيء لان الضد لا بد ان يكون وجوديا
على ما مر في المتن ووحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال يعني يجوز ان يحل اثنان في محل واحد سواء كانا جوهرين
كالهيولى الواحدة التي يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية او عرضين كالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد و
الحركة الا مع التماثل اي لا يجوز ان يحل المثلان في محل واحد لانه يلزم ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا تمايز
بينهما بحسب الماهية ولوازمها ولا بعوارض يتصفان بها فان اتصاف احد المثلين دون المثل الآخر بعارض
من تلك العوارض متوقف على امتيازه عن المثل الآخر فلو كان امتيازه به لزم الدور ولا بامور اخر سوى ما ذكر
لان كل امر نسبته اليهما نسبة واحدة اذ لو امتازت النسبتان فذلك الامتياز اما بذلك الامر وهو بط
لكونه واحدا بالفرض واما بماهية المثلين او بلوازمهما او بعوارض تحل فيهما وكل ذلك بط على ما مر آنفا والجواب
انا نختار ان امتيازهما بعوارض والاتصاف لا يتوقف على امتياز سابق والحاصل ان ذلك دور معية
كما مر في بحث التشخص وايض لو تم ذلك لدل على امتناع حلول المثلين في محل واحد بطريق التعاقب ايض
وبالعكس اي وحدة الحال يستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام العرض الواحد بعينه بمحلين لزم انه لا
يتميز الواحد عن الاثنين وذلك لانا لو فرضنا ان يكون القائم بمحلين عرضين لم يكن حال هذين العرضين

فی اثنینیته عن الواحدة وحدته بل یلزم ان یکون الوحدة اثنینیته وایض لو جاز حصول عرض واحد فی محلین
لجاز حصول جسم واحد فی مکانین لان البدیهة لا تفرق بینهما قطعا والتالی بط فکذا المقدم وجوزه بعض
القدماء من الفلاسفة زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربین والجوار بالمتجاورین والاخوة بالاخوین الی غیر ذلک
من الاضافات المتشابهة الاطراف بخلاف مثل الابوة والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف فان قیام
الابوة بالاب والبنوة بالابن وکان منشا هذا التوهم هو تماثلهما مع الاتفاق فی الاسم وابو هاشم ایض من
المعتزلة زعما منه ان التالیف عرض موجود قائم بجوهرین فردین ولا یجوز قیامه باکثر منهما حتی انه اذا تالف
جسم من اجزاء کثیرة قام عنده بکل جزئین متجاورین منها تالیف واحد اما الاول فلانه صعوبة الانفکاک بین
اجزاء الجسم المؤلف لا بد له من رابط به یصعب التفکیک وذلک هو التالیف ولیس قائما باحدهما فقط والا
لم یوجب صعوبة الانفکاک بینهما بل بکل واحد منهما لیکون وحدة الحال فیهما موجبة لعسر الانفکاک بینهما
واجیب عنه بانه مبنی علی ترکب الجسم من الجواهر الفردة وهو مم وعلی تقدیر تسلیمه جاز ان یحال الصعوبة الانفکاک
الی الفاعل المختار لا الی عرض واحد قائم بکل منهما یسمی بالتالیف واما الثانی فلانه لو قام باکثر من
جزئین کالثلاثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذی هو جمیع
الاجزاء واللازم بط ضرورة بقاء التالیف فیما بین الجزئین الباقیین ورد بانا لا نم ان التالیف السابق فی
بین الجزئین هو بعینه التالیف القائم بالثلثة لم لا یجوز ان ینعدم ذلک ویحدث هذا فان قیل
قیام العرض الواحد بالکثیر مما قال به الفلاسفة کالوحدة بالعشرة الواحدة والتثلیث بمجموع الاضلاع
الثلاثة المحیطة بسطح والحیوة ببنیة متجزیة الی اعضاء والقیام بمجموع اجزاء زید قلنا المتنازع فیه
هو ان یکون العرض الواحد القائم بمحل هو بعینه القائم بالمحل الاخر لا ان یکون العرض الواحد قائما بمجموع
شیئین صارا بالاجتماع محلا واحدا له کما فی هذه الصور وبما ذکرنا یظهر جواب اخر من قول ابی هاشم واما
الانقسام فغیر مستلزم من الجانبین ای انقسام المحل لا یستلزم انقسام الحال وکذا انقسام الحال ایض
لا یستلزم انقسام المحل لان الانقسام قسمان احدهما الانقسام الی اجزاء متباینة فی الوضع ای اجزاء یصح ان
یشار الی کل جزء منها این هو من صاحبه ویسمی اجزاء مقداریة وثانیهما الانقسام الی اجزاء غیر متباینة فی الوضع
سواء کانت خارجیة کالهیولی والصورة او عقلیة کالجنس والفصل وظاهر ان القسم الثانی من الانقسام
غیر مستلزم من الجانبین واما القسم الاول فظ ایض ان انقسام الحال بهذا الانقسام یوجب انقسام المحل
فان انقسام السواد مثلا الی الاجزاء المقداریة یوجب انقسام الجسم الی اجزاء کذلک وکیف لا وکل جزء منه
انما یفرض فی جزء آخر من محله واما انقسام المحل به فمنهم من حکم بالاستلزام مط وزعم ان الحال فی محل منقسم
الی اجزاء متباینة فی الوضع ان کان حاصلا بتمامه فی واحد منها فقط کان محله ذلک الواحد دون المجموع
وهو خلاف المفروض وان کان حاصلا بتمامه فی کل واحد من تلک الاجزاء کان الواحد بالتشخص حالا فی
محال متعددة وقد ظهر بطلانه وان لم یوجد شیء من ذلک الحال فی شیء من تلک الاجزاء اصلا لم یکن
ذلک الحال حالا فی ذلک المحل بالضرورة وان وجد فی کل واحد من تلک الاجزاء بعض من ذلک الحال

كان منقسما الى اجزاء متشابهة فى الوضع كالمحل ومنهم من فصّل وقال ان الحال فى منقسم كان انحل فيه من حيث
ذاته المنقسمة لزم انقسامه على حسب انقسام المحل كالسواد الحال فى ذات الجسم ويسمى حلوله فيه حلولا سريانيا
وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو غير منقسم لم يلزم انقسامه وكان حلوله فيه حلولا غير
سريانى واستدل على ذلك بان الوحدة حالة فى محلها قطعا وكذا النقطة فى الخط والخط فى السطح والسطح
فى الجسم وشئ منها ليس منقسما بانقسام محله وكذا الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة فى محالها وليست
منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن ان يوجد فى كل جزء من الاب جزء من الابوة فقد ثبت ان الحلول فى المنقسم لا يوجب
انقساما اذا لم يكن سريانيا وان الحكم بان الحال اذا لم يوجد شئ منه فى شئ من اجزاء المحل استحال حلوله
فى ذلك المحل ليس بديهيا لجواز ان يكون الحال حالا فى المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون شئ منه حالا
فى شئ من اجزاء ذلك المجموع كما فى الصور المذكورة لكن الامام فى الملخص ادعى بداهة ذلك الحكم ومنع
كون الوحدة والنقطة والاضافات امورا موجودة فى الخارج اقول ان البديهة لا تفرق فى ذلك بين
الامور الموجودة فى الخارج والاعتبارية الموجودة فى نفس الامر فكما جاز فى الاعتبارى ان يشغل كل
المحل لا بطريق السريان جاز فى الخارجى ايضا ذلك لكن يرد انا اذا قطعنا من جسم مخروط مستدير مثلا
قطعة من جانب قاعدته لزم ان ينعدم النقطة التى على راسه لانعدام محله الذى هو مجموع المخروط ويحدث
نقطة اخرى وكذا اذا قطعنا جسما مكعبا فيما بين سطحيه الاعلى والاسفل لزم ان ينعدم سطحاه مع خطوطهما
ونقاطهما ويحدث سطحان آخران مع الخطوط والنقاط لكن البديهة تشهد بان تلك الاطراف باقية
على حالها ولا تاثير لذلك القطع فى وجودها وعدمها لا يقال هذه الاطراف امور اعتبارية لا يتصور
فيها وجود وانعدام لانا نقول لو سلمنا انها اعتبارية فليست من الاعتباريات المحضة بل من الاعتباريات
التى فى نفس الامر ومثل هذه الاعتباريات يتصور فيها الكون بعد ان لم يكن كالعمى يحدث فى الشخص
بعد ان لم يكن اعمى والموضوع من جملة المشخصات اى العرض يحتاج فى تشخصه الى موضوعه لوجهين الاول
انه لو لم يكن محتاجا اليه لكان مستغنيا عنه فى تشخصه وهو مستغنى عنه فى الوجود اما لانه مكتفى عنه
بموجده او لان التشخص مفتقر الى الوجود فلو افتقر العرض الى موضوعه فى وجوده لزم افتقاره اليه فى
تشخصه ايضا بالواسطة والمستغنى عن المحل فى الوجود والتشخص لا يكون مفتقرا اليه فلا يكون عرضا
هف اقول فيه نظر لانا لا نم استغنائه عنه فى الوجود قوله لانه مكتفى عنه بموجده قلنا ان اردت
ان الفاعل يوجده من غير حاجة الى الموضوع فذلك اول المسئلة وان اردت انه يستفيد الوجود
من الفاعل لا منه فذلك لا يضرنا لان الاحتياج اعم من الاستفادة وايضا قوله لان التشخص مفتقر
الى الوجود مم فانهما متلازمان من غير افتقار لاحدهما الى الآخر الثانى ان تشخص العرض ليس بماهيته
ولا بلوازمها والا انحصر نوعه فى شخصه ولا بما يحل فيه والا لدار لان حلوله فى العرض متوقف على تشخصه
ولا بمنفصل لا يكون حالا فيه ولا محلا له لان نسبته الى جميع افراد الماهية على السوية فكونه علة
لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فتشخصه بمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال فى محله

قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر ونرجع آخر الامر الى المحل دفعًا للدور والتسلسل اقول
ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحل في محل العرض على سبيل التعاقب امور غير متناهية يكون
كل سابق علة معدة لتشخص اللاحق ومثل هذا التسلسل جائز عند الحكماء فالاولى ان يقال
كون المحل علة لتشخص العرض اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة ما يحل فيه واقول يمكن
الجواب بانا لا نم ان تشخص العرض لو كان لما حل فيه لزم الدور قوله لان حلوله في العرض متوقف
على تشخصه قلنا مسلم لكن تشخص العرض ليس متوقفا على حلول ما حل فيه بل على ذاته كما ان
حلول الصورة في الهيولى متوقف على وجودها ووجودها يتوقف على ذاتها لا على حلولها
ولا محذور في ذلك ولو سلم نقول انه دور معية كما مر غير مرة وايضا لا نم ان نسبة المنفصل
الى الكل على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا التعين خاصة سيما اذا كان الفاعل
مختارا وايضا هذا الدليل لا يطرد في عرض يتخصص نوعه في شخصه واذا ثبت ان الموضوع من جملة
مشخصات العرض ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال لانه اذا كان الموضوع مشخصا له يكون
محتاجا الى موضوع متشخص لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد وجودا
متشخصا خارجيا فالعرض اذا لا يتحقق وجوده الا بموضوع بعينه فلو انتقل انتفى هذا الموضوع
المعين وانتفى بانتفائه العرض ايض ضرورة انتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج اليه اقول فيه
نظر لانه يجوز ان يكون موضوعات متعددة كل واحد منها لذاته يوجب تشخص العرض الواحد
فاذا زال احدها بزوال سببه وحصل الاخر بحصول سببه بقي تشخصه بالثاني ولم ينعدم
ولا يكون المشخص هيهنا امرا مبهما بل كل واحد من المعينات وان اجيب بانه يستلزم توارد
علل مستقلة على معلول واحد شخصي قلنا قد عرفت ان الدليل انما قام على امتناع
تواردها على سبيل الاجتماع دون التعاقب وايض لو تم هذا الدليل لدل على ان الجسم لا يصح
عليه الانتقال من حيز معين كان فيه الى حيز آخر لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز والحيز المبهم لا وجود
له في الخارج فيكون محتاجا الى حيز متشخص فالجسم لا يتحقق وجوده الا في حيز بعينه فلو انتقل عنه انتفى
هذا الحيز المعين وانتفى بانتفائه الجسم لا يقال حاجة الجسم الى الحيز انما هي في حال من احواله اعني التحيز لا في وجوده
او تشخصه فلو انتفى الحيز المعين انتفى تحيزه المعين لا وجوده او تشخصه كما في العرض لانا نقول باي طريق عرفتم
ان الجسم لا يحتاج في وجوده ولا في تشخصه الى الحيز مع انه لا يتصور وجوده المتشخص الا في حيز ما كما ان العرض لا
يتصور وجوده المتشخص الا في موضوع ما وما ذكرتم من ان الجسم يحتاج في تحيزه الى الحيز فمثل هذا الاحتمال قائم
في العرض ايض فانه يجوز ان يكون امتناع انفكاك العرض عن الموضوع لاحتياجه في عرضيته التي هي من لوازمه
او في غيرها من اللوازم لا في وجوده او تشخصه وما ذكرتموه من الدليل على ان الموضوع متشخص للعرض قائم بعينه
في ان الحيز متشخص للجسم وما يرد عليه مشترك فالفرق المذكور تحكم ويمكن الجواب اما عن النقض فبانهم زعموا ان
الموضوع المعين متشخص للعرض ولا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين متشخص للجسم لانا نشاهد ان الجسم المتشخص قد

يفارق مكانا الى اخر مع انه ذلك الموجود المتشخص فلا يكون الجسم المتشخص محتاجا فى وجوده ولا فى تشخصه الى مكان

معين وجريان دليلهم فى الحيز ممنوع فان دليلهم فى الحيز ينقدح باختيار ان تشخص الجسم بمادته واما عن المنع

فبان المراد بالمتشخص اعراض مكتنفة بالشخص او امور متعلقة بها يحصل بها فى الذهن صورة جزئية مطابقة

للشخص نسبتها الى الشخص نسبة الفصل الى النوع يسمى تشخصا وقد مر ذلك فى بحث التشخص ولا شك ان

الصورة الجزئية انما يحصل من امر متشخص جزئى ولا يمكن ان يحصل تلك الصورة الجزئية من جزء آخر فاذا انتفى ذلك

الجزء الذى حصل منه التشخص انتفى التشخص وانتفى بانتفائه الشخص ايضا اختلف فى ان العرض هل يمكن ان يقوم بالعرض

ام لا فالمتكلمون على انه ممتنع والحكماء على انه جايز بل واقع واختار المص مذهب الحكماء فقال وقد يفتقر

الحال الى محل بتوسط كالسرعة والبطوء فانهما يحلان اولا فى الحركة وبتوسطها يحلان فى الجسم وكالخشونة والملاسة

فانهما عرضان من مقولة الكيف حالتان فى السطح الحال فى الجسم وكالاستقامة والاستدارة والانحناء فانها

اعراض قائمة بالمقادير القائمة بالجسم وكالنقطة فانها عرض قائم بالخط وكالخط فانه عرض قائم بالسطح بمعنى

ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم واجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط والسطح عدمى

ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض ومثل الخشونة والملاسة والاستقامة والاستدارة والانحناء على

تقدير كونها وجودية انما تقوم بالجسم والسرعة والبطوء ليسا عرضين زائدين على الحركة قائمين بها بل الحركة امر

ممتد يتخلله سكنات اقل واكثر باعتبارها تسمى سريعة او بطيئة ولو سلم ان السرعة والبطوء ليس لتخلل

السكنات فطبقات الحركات انواع مختلفة والسرعة والبطوء عائدان الى الذاتيات دون العرضيات او هما

من الاعتباريات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة الى حركة اخرى بقطع المسافة المعينة فى زمان اقل او اكثر

ولهذا تختلف باختلاف الاضافة فيكون السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس هناك عرض

هو الحركة وآخر هو السرعة والبطوء واستدلوا على امتناعه بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه

تابع له فى التحيز فما يقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشئ تبعا له فى التحيز والمتحيز

بالذات ليس الا الجوهر الثانى انه لو قام عرض بعرض فلا بد بالآخرة من جوهر ينتهى اليه سلسلة الاعراض

ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وح فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس باولى من قيام الكل بذلك الجوهر

بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للحال ولان الكل فى حيز ذلك الجوهر تبعا له وهو

معنى القيام واعترض على الوجهين باما لا نم ان معنى قيام الشئ بالشئ التبعية فى التحيز بل معناه اختصاص

احد الشيئين بالآخر بحيث يكون الاول ناعتا والثانى منعوتا وان لم يكن ماهية ذلك الاختصاص

معلومة لنا كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان ويحققه ان الاول ان التحيز صفة للجوهر قائم به

وليس التحيز متحيزا تبعا لغيره والا لزم اشتراط الشئ بنفسه ان قلنا بوحدة التحيز القائم بذلك الجوهر

انه لا بد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره فى التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط قيامه بالجوهر

بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشئ بنفسه او التسلسل ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر فيكون قيام كل تحيز

به مشروطا بقيام تحيز آخر به قبله وهكذا الى ما لا نهاية له الثانى ان اوصاف الباري تعالى قائمة به من غير

شايبة تحيز في ذاته وصفاته ثم انتهاء قيام العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب قيام الكل به لجواز ان

يكون لاختصاص الناعت فيما بين بعض الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض لا للجوهر الذي اليه الانتهاء

كالسرعة للحركة ولا وجود لوضعي لا يشار اليه بالحس لا يتجزى لا بالاستقلال احترز به عن النقطة فانها

موجودة لا بالاستقلال يريد به ان يبين حقيقة الجسم الطبيعي وعرفوه بالجوهر القابل للابعاد الثلثة وارادوا

بالابعاد الثلثة خطوطا ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم وارادوا بالقبول الامكاني يعني يمكن ان يتحقق فيه خطوط

كك وانما اعتبروا الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد ربما لم تكن موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة

والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست الجسمية باعتبار تلك الابعاد اذ

ربما زالت مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها اقول وزيد فيه في المشهور قيد الفرض حيث قيل جوهر يمكن ان يفرض

فيه الابعاد الثلثة ولعله غير مفيد مع وجود قيد الامكان بل مخل لانه يدخل ما قصد اخراجه اعني الجواهر

المجردة لان فرض الابعاد الثلثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالا او تقييد الابعاد بكونها على النحو

المذكور لتحقيق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا لابعاد كثيرة لا على

هذا الوجه لا للاحتراز عن السطح على ما قيل لخروجه من الحد بالجوهر كما ان الجسم التعليمي اعني الكمية السارية

في الجهات الثلث خرج به فنقول الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتالف من اجسام او مركب وهو الذي

تالف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا والجسم المفرد قابل للانقسام فلا يخ اما ان يكون جميع

الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل اولا وعلى الاول يكون فيه اجزاء بالفعل قطعا ولا يكون شئ من تلك

الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة فيه بالفعل فهي اجزاء لا يتجزى فاما متناهية

وهو مذهب جمهور المتكلمين واما غير متناهية وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شئ

من تلك الانقسامات حاصلا بالفعل او يكون بعضها حاصلا دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء

بالفعل اصلا والا لكان فيه شئ من الانقسامات حاصلا بالفعل هف ولا شك في كونه مع ذلك قابلا

للانقسام فاما غير متناه وهو مذهب جمهور الحكماء واما متناه وهو مذهب محمد الشهرستاني صاحب

الملل والنحل وعلى الثاني اعني ان يكون بعض الانقسامات حاصلا فيها بالفعل دون بعض يكون فيه اجزاء

بالفعل ولا يجوز ان يكون شئ من تلك الاجزاء قابلا للانقسام في الجهات الثلث والا لكان جسما فيكون

المركب منه جسما مركبا لا مفردا والكلام في الجسم المفرد بل تلك الاجزاء اما قابلة للانقسام في جهة واحدة

فقط كخطوط جوهرية متصلة في حد ذاتها واما في جهتين فقط كسطوح جوهرية كك واما مختلطة منهما

فقط او منهما او من احدهما مع ما لا يتجزى اصلا فهذه احتمالات ستة لم يذهب اليها احد واختار الصح

مذهب الحكماء واذا بطل الجزء الذي لا يتجزى واستحال وجوده مطلقا بطل مذهب جمهور المتكلمين

ومذهب النظام وهو ظ ومذهب محمد الشهرستاني ايض لاداية بالاخرة الى الجزء الذي لا يتجزى وجميع

تلك الاحتمالات العقلية ايض لان ما يدل على امتناع تركب الجزء مما لا يتجزى اصلا يدل على امتناع

تركبه مما ينقسم في جهة واحدة فقط او جهتين فقط وما يدل على استحالة وجود الجزء الذي لا يتجزى مط

يدل على استحالة وجود الخط والسطح الجوهريين فالعمدة في اثبات المذهب الذى اختاره المصنف ابطال الجزء

الذى لا يتجزى فلذلك ابتدأ به واعلم ان لهم في ابطاله طريقين احدهما ما يدل على استحالة وجوده مطلقا

وهو ان المتحيز بالذات لا بد ان يكون ما يحاذى منه جهة الفوق غير ما يحاذى منه جهة التحت وكذا ما يحاذى

منه جهة اليمين غير ما يحاذى منه جهة اليسار وكذا ما يحاذى منه جهة قدامه غير ما يحاذى منه جهة خلفه

فكل متحيز بالذات لا بد ان يكون منقسما في الجهات الثلاث لا يقال ما يحاذى منه هذه الجهات الست هو

اطرافه الخارجة منه فيلزم التعدد في اطرافه الحالة فيه لا في ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف

ان كانت داخلة في ذاته كان الانقسام ظاهرا والا فما حل فيه طرفه الفوقانى غير ما حل فيه طرفه التحتانى

والا لكان الاشارة الى احد طرفيه عين الاشارة الى الاخر وهو ممتنع بالضرورة فلا بد ان ينفرض في ذاته

شئ غير شئ فيكون منقسما ولو وهما هذا الدليل كما ترى يدل على استحالة الجزء الذى لا يتجزى وعلى استحالة

الخط والسطح الجوهريين واذا استحال وجودهما امتنع ان يتركب منهما الاجسام الموجودة في الخارج ولا يدل

على استحالة النقطة والخط العرضيين فانهما غير متحيزة بالذات وغير مالية للمكان والبديهة

تحكم باختلاف الجهات والاطراف فيما هو متحيز بالذات ومال للمكان والثانى من الطريقين ما يدل على

استحالة تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى وله وجوه كثيرة منها ما ذكره المصنف بقوله يحجب المتوسط يعنى اذا وقع

جزء بين جزئين بحيث يلاقى الثلثة فلا بد ان يحجب المتوسط الطرفين عن التماس والا لزم ان يكون متداخلا

لاحد طرفيه قطعا والتداخل مح والا لم يفد التاليف زيادة في الحجم واذا حجب المتوسط الطرفين عن التماس

لزم انقسام الوسط لان ما يلاقى منه احد الطرفين ح غير ما يلاقى منه الطرف الاخر فينفرض في الوسط شيئان

فينقسم وهو خلاف المفروض وبحركة الموضوعين على طرفى المركب من ثلاثة يعنى لو فرضنا مركبا من اجزاء

وتر ثلاثة كانت او خمسة او سبعة او تسعة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزء لا على التبادل وفرضنا

تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركة على السواء في السرعة والبطؤ والابتداء فلا بد ان يتلاقيا ولا يمكن ان

يكون ذلك التلاقى بان يكون احد الجزئين باسره على الطرف والاخر باسره على الوسط والا لم يتساو

الحركتان بل لا بد ان يكون شئ من الوسط مشغولا باحدهما وشئ آخر منه مشغولا بالاخر فيلزم انقسامه قطعا

ثم لما كانت تلك الاجزاء غير متفاوتة في الحجم وجب ان يكون بعض من كل واحد من الجزئين على الوسط وبعض

آخر منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة باسرها مع كونها غير منقسمة فرضا وانه مح لا يق هذا

المح لم يلزم من وجود الجزء الذى لا يتجزى وحده بل منه مع ما فرض معه من تركب المسافة من اجزاء وتر

ومن تحرك جزئين على السواء فيلزم استحالة المجموع دون استحالة الجزء لانا نقول قد ذكر فيما سبق انه اذا

استحال المجموع فلا بد ان يكون بعض اجزائه محالا في نفسه او يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع

فيما نحن بصدده محالا قطعا وليس شئ من اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فتعين استحالته او وبحركة على التبادل

يعنى لو فرضنا مركبا من اجزاء شفع اربعة كانت او ستة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزء على التبادل

وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الاخر حركة على السواء في السرعة والبطؤ والابتداء فلا بد ان يتحاذيا بالض

ومواضع المحاذات لابد ان يكون بين الجزئين المتوسطين اذ لا يمكن ان يتحاذيا بان يكونا معاً على احد الوسطين
والا لم يتساويا في الحركة بل لابد ان يتحاذيا على ملتقى الوسطين بان يكون بعض كل منهما على بعض من احد
الوسطين وبعضه الاخر على بعض من الوسط الاخر فيلزم انقسام الجزئين المتحركين مع انقسام الوسطين
ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكك لما اقام الحجج على نفي الجزء الذي لا يتجزى اراد ان يشير الى
ما لزم اصحاب هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه وقد الزموه منه تفكك اجزاء الرحى فانا اذا فرضنا
خطا خارجا من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط يكون مركبا من اجزاء لا يتجزى فاذا تحرك الجزء
الابعد من هذا الخط وهو الذي على الطوق العظيم جزءا واحدا من مسافته فالجزء الذي يلي الابعد ان تحرك
اقل من جزء كان الجزء منقسما وان تحرك هو ايضا جزءا واحدا من مسافته نقلنا الكلام الى الجزء الثالث والى الرابع
وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شيء منها اقل من جزء لزم انقسامه وان تحرك كل واحد منها جزءا
واحدا لزم ان يكون مسافة الجزء الذي يلي المركز وحركته مساوية لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم
وحركته وهو محال بالضرورة وان سكن الجزء الذي يلي الابعد حين تحرك الابعد جزءا لزم انفصاله عنه وكذا الحال
في سائر الاجزاء فيلزم تفكك اجزاء الرحى على مثال دوائر محيطة بعضها ببعض يظهر ذلك باخراج الخطوط
المنتصفة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات وقد التزموه مع ان الحس يكذبه قالوا ان
الرحى يتفكك على مثال دوائر كما ذكرتم لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض ولا يشعر الحس بذلك للطافة
الازمنة التي يقع فيها التفكك وسكون المتحرك اي ومما يلزمهم سكون المتحرك فانا اذا فرضنا مثلا ان
فرسا يتحرك من اول النهار الى منتصفه خمسين فرسخا ولا شك ان الشمس قد سارت في هذه المدة ربعا من
الدور فعند حركة الشمس قطعا وقطعها مسافة مساوية لجزء واحد لا يخلو اما ان يتحرك الفرس جزءا او اقل او
يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس مع ان المسافة التي قطعتها اعني ربع الدور
زائدة على خمسين فرسخا بالاف الوف والثاني يوجب انقسام الجزء والثالث يوجب سكون المتحرك وقد التزموه
مع ان الحس يكذبه ودعوى عدم الاحساس بالسكنات لقصر ازمنتها وقلتها مكابرة صريحة لان سكناته
بقدر زيادة حركات الشمس على حركاته فيكون حركاته مغمورة في سكناته فينبغي ان يرى ساكنا فقط فلا اقل
من ان يرى تارة ساكنا واخرى متحركا لكنا لا نحس سكونه اصلا وانتفاء الدائرة يعني لو صح الجزء لانتفت
الدائرة فاما ان يتلاقى في ظواهر اجزائها كما تلاقت بواطنها فيلزم ان تكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها
فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيط كباطنه وباطنها
كظاهرها المحاط بها لانطباقه عليه وظاهر المحاط بها كباطنها فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاط بها ثم هكذا يجعل
الدوائر محيطا بعضها ببعض بلا فرجة فيها الى ان يبلغ دائرة تساوي منطقة الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاء
هذه الدائرة العظيمة جدا على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان يتلاقى في ظواهرها
مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم يتلاق وقد التزموا انتفاء
الدائرة وقالوا ان البصر يخطي في ادراك الدائرة فان الدائرة المحسوسة شكل مضرس وليست بدائرة حقيقية و

بهذا المتن ملا عبد الرزاق

أيد ذلك بان شرط صدق الاحساس ان يكون ما يطلب الاحساس به على قدر يمكن للقوة الحاسة ادراكه اذ لو لم يكن كذلك لم تقو القوة الحاسة على ادراكه ولم يكن عدم ادراكه دالا على عدمه كما في ذرات المبثوثة في الجو والاصوات الخفية جدا فاذا كان التضريس في محيط الدائرة متجاوزا في الصغر عن الحد الذي هو شرط الاحساس لم يحس به ولم يدل ذلك على عدمه واقول ليس بشيء لان هذا التضريس ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء وان كان مساويا او اكبر فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له او اكبر والنقطة عرض قائم بالمنقسم باعتبار التناهي لما اقام الحجج على بطلان الجزء الذي لا يتجزى وبين ما لزم القائلين به من المفاسد التي الزموها اراد ان يشير الى اجوبة حججهم تقرير الحجة الاولى ان النقطة موجودة لقيام الدليل على وجود الاطراف كما سيجيء في هذا الكتاب فان كانت جوهرا وهي ذات وضع يلزم المط وان كانت عرضا فمحلها لا ينقسم والا لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لا بد ان يكون منقسما واذا لم ينقسم محلها يلزم المط وتقرير الجواب ما قد سبق من ان انقسام الحال بانقسام المحل انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة وحلول النقطة في المحل المنقسم ليس من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو متناه والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا جواب عن الحجة الثانية تقريرها ان الحركة لها وجود في الحال اذ لو لم تكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان فان الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد بعد وح لا يخ اما ان يكون الحركة الموجودة في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول باطل والا لزم سبق احد جزئيها على الاخر بالوجود لكونها غير قار الذات فلم يكن الحركة التي فرضناها موجودة في الحال موجودة فيه بتمامها بل يكون الموجود احد جزئيها فقط هف فتعين الثاني فيكون المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين جزء الحركة في الجزئين واذا كانت المسافة التي وقعت الحركة في الحال عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المط وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها مط قوله لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان قلت لا نم انهما معدومان مط بل هما معدومان في الحال ولا يلزم من ذلك عدمهما مط فان الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والماضي من الزمان والآن لا تحقق له خارجا جواب عن الحجة الثالثة تقريرها ان الآن المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود لان الزمان موجود فلو لم يكن الآن موجودا لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الزمان معدومان فان الماضي صار معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على الاخر بالوجود لان اجزاء الزمان لا تجتمع في الوجود فلم يكن بتمامه موجودا ما فرضناه موجودا هف واذا كان الآن موجودا غير منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسمة والمسافة المطابقة لها ايضا غير منقسمة فيلزم الجزء وتقرير الجواب ان الآن لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من نفيه نفي الزمان مط قوله لان الماضي والمستقبل معدومان قلنا لا نم انهما معدومان مط بل هما معدومان في الحال ولا يلزم من نفيهما في الحال نفيهما مط لا بقائهما وجد

الزمان

قوله فكيف

يرى الجزء الخ قد يقال لهم ان يمنعوا كون الجزء الواحد محسوسا فلا يلزمهم هذا المحذور ويمكن ان يقال يلزمهم لكون مجموع المتضاريس محسوسا كما ان مجموع الاجزاء كذلك فيه تامل قوله فان الماضي من الحركة فان قلت لا شك ان المراد من الحركة ههنا هي القطعية لانها هي المنقسمة في امتداد المسافة المتصفة بالمضي والاستقبال بخلاف التوسطية فانها لا تنقسم في امتداد المسافة ولا تتصف بشيء منها اصلا والحركة القطعية لا وجود لها في الخارج فكيف يتصف بكونها موجودة في الماضي او في المستقبل قلت اتصافها بالمضي والاستقبال لا يستلزم وجودها في الخارج اذ المتصف بالمضي والاستقبال هو الزمان ليس الا الزمان الممتد الذي هو بازاء الحركة القطعية وكلاهما لا وجود لهما في الخارج لا وجود لهما في الزمان والموجود فيه من الزمان انما هو الزمان بمعنى الآن السيال الذي هو بازاء الحركة التوسطية الموجودة في الخارج فان قلت لا شك ان المتحرك متصف بالحركة في الحال فلو لم يكن الحركة موجودة في الحال لم يكن اتصافه بها قلت ان اردت ان المتحرك متصف بالحركة المتعدية بكونها في الحال منعنا ذلك وان اردت انه متصف في الحال بالحركة مط على ان يكون الظرف متعلقا بالاتصاف سلمنا ذلك ولا يلزم منه الا وجود الحركة

لا وجود لها في الحال اذ لا يستلزم الاتصاف بشيء في الظرف وجوده في ذلك الظرف فتامل في الزمان

الزمان الماضي فلا بد ان يوجد اما في الماضي او في الحال او في المستقبل والاخيران ظ البطلان وكذا الاول والا
لزم ان يكون للزمان زمان آخر ويكون الشيء ظرفا لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا
نقول ما ذكرتم يدل على ان الحال ايض ليس بموجود اصلا وحل الشبهة ان غير الزمان ان لم يوجد فيه اصلا لم يكن موجودا
قطعا واما الزمان فهو موجود في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الازمنة كما ان المكان موجود في نفسه وان
لم يكن موجودا في شيء من الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في شيء من الامكنة لم يكن موجودا اصلا
ومنهم من قرر الحجة الثانية هكذا لو لم يوجد الحركة في الحال لم يوجد اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير
حالا والفرض انه لا وجود للحركة فيما هو حال فلا وجود لها اصلا في شيء من الازمنة والحجة الثالثة هكذا لو لم يكن
الحال موجودا لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود
لما هو حال فلا وجود لهما ايض وح يسقط الجوابان المذكوران ويجاب عنهما بان الحركة بمعنى التوسط موجودة في
الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اصلا اذ لا اجزاء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد من
الحدود المفروضة فيها فليس لنا حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى نعم يرتسم من هذه الحركة الموجودة في الخارج امر
ممتد في الخيال غير موجود في الخارج منطبق على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء لا يقف الى حد لا يقبل الانقسام
وهو الحركة بمعنى القطع ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم تكن موجودة يعني انهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت
الجزء الذي لا يتجزى والحال انه لا يدل على ثبوته بل انما يدل على امتناعه وذلك لانه لو ثبت الجزء وتركبت الحركة
والمسافة مما لا يتجزى فالمتحرك من جزء من اجزاء المسافة الى آخر منها متصل بالاول لا يخ اما ان يتصف بالحركة
حال كونه في الجزء الاول وهو بط لانه ح لم ياخذ بعد في الحركة او حال كونه في الجزء الثاني وهو ايض بط لانه ح قد
انتهت الحركة ولا واسطة بين الاول والثاني ليوصف بالحركة هناك فلا يوجد الحركة اصلا واجيب بان
المتحرك لا يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول لكنه يوصف بها في اول زمان حصوله في الجزء الثاني لان حقيقة
الحركة عند القائلين بالجزء الذي لا يتجزى هي كونه الاول في مكانه الثاني فاذا حصل له ذلك يوصف بالحركة
وينقطع تلك الحركة بالكون الثاني في المكان الثاني فالمتمكن في المكان الثاني يوصف فيه بالحركة في الآن
الاول ويوصف ايض فيه بالسكون في الآن الثاني فلم يلزم من تركب الحركة مما لا يتجزى ان لا تكون موجودة اصلا
والقائل بعدم تناهي الاجزاء التي لا تتجزى في الجسم يعني النظام وهو وان لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى و
تركب الجزء منه الا انه لزمه ذلك من حيث لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردها سيما ما
يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام لا الى نهاية
ولما كان من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام ظن ان جميع الانقسامات التي لا تتناهى حاصلة
في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل فلزمه القول بالجزء الذي لا يتجزى لانه اذا
كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فلا يكون من الانقسامات حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه
فيكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه ناهبا الى غير معترف به فان قيل المذكور في كتب
المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة وغير ذلك من الاعراض قلنا نعم الا ان هذه

مفروضة في الخط خارجة عنه لما تقرر في موضعه من انها لو كانت جزأ
لكان نقسمه الى اثنين نفسه الى اثلثة ولا يخفى ان هذا ما ذكره المحشي في
الجواب عن الحجتين فالاولى في الجواب عنه التقرير الثاني في البقاء ما ذكره
المفسر تدبر فانه دقيق

عنده جواهر لا اعراض فان مثل الاكوان والاعتقادات والالآم واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا دخل لها في حقيقة الجسم
وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروايح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فهي عند النظام
جواهر بل اجسام حيث صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت
وتداخلت صارت الجسم الكثيف اقول يرد عليه مع ما تقدم من مفاسد اثبات الجزء النقض بوجود المؤلف من متناهي فانا لو فرضنا
اجتماع ثمانية اجزاء مثلا بحيث يصير المركب منها طويلا عريضا عميقا منقسما في الجهات الثلث متقاطعا امتداداته
على زوايا قوائم فبالضرورة يكون جسما مع تناهي اجزائه وينتقض به قوله كل جسم مؤلف من اجزاء لا تتناهى بالفعل
فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد يمتنع وجوده على الانفراد وانما يكون وجوده في ضمن الجسم وكل جسم مركب من جواهر
غير متناهية قلنا نفرض الكلام في ثمانية اجزاء من الجسم اقول قد سبق آنفا وسيجي ايضا ان النظام يجوز تداخل الجواهر
بعضها في بعض فله ان يقول لا يصير المركب من الاجزاء التي فرضتموها طويلا عريضا عميقا لتداخل تلك الاجزاء
بعضها في بعض فلا يحصل منها جسم فان قيل لا يمكنه القول بتداخل جميع اجزاء الجسم والا لم يزد حجم الجسم على حجم جزء واحد
فلا بد ان يبقى في الجسم اجزاء غير متداخلة فنفرض الكلام في تلك الاجزاء قلنا له ان يقول كل من تلك الاجزاء الغير
المتداخلة مؤلف من اجزاء لا تتناهى متداخلة ويمكن دفعه بانه انما وقع في القول بالاجزاء الغير المتناهية لضرورة
القول بقبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية كما مر آنفا فلا بد ان يكون تلك الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون
الجسم منقسما اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة ليست من هذا القبيل فلا يفيده عدم تناهيها ويفتقر في التتميم
الى التناسب يعني اذا اردنا بيان تناهي اجزاء كل جسم قلنا هذا الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية والجسم الذي فيه
البحث له حجم متناه لتناهي الابعاد واجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك في انه بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فيكون
نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة
متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي هف فلا يكون شيء من الاجسام
مؤلفا من اجزاء غير متناهية واعترض عليه بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد النظم والتاليف لا يستلزم كليا ان يكون نسبة
المؤلف الى المؤلف كنسبة الآحاد الى الآحاد اذ من الجائز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين
بل يجوز ان يكون نسبة الحجمين من النسب التي توجد في المقادير دون الاعداد نعم لا يوجد مثلها في الآحاد لان نسبتها
عددية قطعا واجيب بان تلك الاجزاء لما كان نظمها وتاليف بعضها الى بعض موجبا للحجم المؤلف منها وجب
ان يكون لها مقادير في انفسها والا لم يتصور حصول الحجم بانضمام بعضها الى بعض واذا كان لها مقادير في انفسها
كانت متساوية اذ لو تفاوتت لزم انقسام بعضها واذا كانت متساوية وكان انضمامها هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار
كانت نسبة مؤلف منها الى مؤلف آخر منها كنسبة آحاد الاول الى آحاد الثاني بالضرورة وبما قررنا اندفع ما قيل من ان تلك
الاجزاء لا توصف بالتساوي ولا بالتفاوت لانهما من خواص المقادير ولا مقدار لتلك الاجزاء في انفسها فهي لا متساوية
ولا متفاوتة ويلزم عدم لحوق السريع البطيء لان السريع اذا قطع جزءا قطع البطيء ايضا جزءا اذ لا اقل منه ولا تخلل
للسكنات بشهادة الحس ولا يخفى ان هذا الوجه لا يختص بابطال قول النظام بل هو جار فيما اذا كانت الاجزاء
متناهية ايضا بل هو بالحقيقة ما ذكره بقوله ويلزمهم سكون المتحرك لانهم يلتزمون تخلل السكنات فالاولى

ان يجعل عدم لحوق السريع البطيء مع قوله وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه وجها واحدا كما فعل صاحب المواقف وكان المصنف اشار الى ذلك حيث لم يفصل بينهما بقوله ويلزم كما فصل بين النقض بوجود المؤلف وعدم لحوق السريع البطيء وتقريره ان المسافة المتناهية المقدار لو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل لامتنع قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء اذا توسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق السريع البطيء قطعا والضرورة قاضية ببطلان الطفرة يحكى ان العلاف لما اورد هذا الالزام على النظام التجأ الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها دون بعض ولما عيرهم مثبتو الجزء بان البديهة تقضي ببطلانها اجاب بانها ليست بابعد مما الزمكم من القول بتفكك الرحى وقد التزمتموه ومن الشواهد الحسية لبطلان الطفرة انا نمد القلم فيحصل خط اسود من غير ان يبقى في خلاله اجزاء بيض ولعل ذلك لفرط اختلاط الاجزاء البيض بالسود بحيث لا يمتاز عند الحس لان الاجزاء الممسوسة اقل من المطفورة عنها بكثير بل لا نسبة لها اليها لكونها غير متناهية فينبغي ان يقع الاحساس بالبيض ولا حاجة له الى هذه المكابرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية فيتقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه وهذا كما ان المسافة المتناهية المعينة يحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها وقطع نصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان كلا من المسافة والزمان المتناهيين قابل للانقسام الى غير النهاية فان قيل للمرابض ان يتخلص بان لا يقول بلا تناهي الاجزاء في كل امتداد يفرض في الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه فانه يجوز ان يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية لكن كل امتداد يفرض في ذلك الجسم يكون اجزاؤه متناهية قلنا قد سبق ان القول بالاجزاء الغير المتناهية انما كان لضرورة قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية ولا شك ان الجسم يقبلها في كل امتداد يفرض فيه والتداخل دفع لجواب النظام عن برهان الناسب حيث قال لا نم ان نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء وانما يكون كذلك لو لم يتداخل بعض الاجزاء في بعض بان الضرورة تقضي ببطلانه فان حاصله ان الكل ليس باعظم من الجزء واذا ثبت امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا وما في حكمه ثبت ان الجسم المفرد متصل في نفسه لا مفصل فيه ولما امتنع وجود الجزء الذي لا يتجزى وجب ان يكون الجسم المفرد قابلا لانقسامات غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام بعده كما زعم الشهرستاني والا لزم وجود الجزء لا بمعنى ان تلك الانقسامات التي لا تتناهى يمكن ان توجد بالفعل اما في الخارج او في الذهن مفصلة فانه ممتنع عندهم لانها لو خرجت الى الفعل ثم ركبت تلك الاقسام التي لا تتناهى لزم ان يوجد منها جسم غير متناهي المقدار مع انه يجب مساواته لذلك الجسم المتناهي المقدار الذي قسم اليها وذلك على قياس ما قال المتكلمون ان مقدورات الله تعالى غير متناهية مع ان وجود ما لا يتناهى في الخارج ممتنع عندهم فليس معناه عندهم الا ان تاثير القدرة لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها تأثير القدرة يمكن وصوله الى مرتبة اخرى فوقها كما في لا تناهي الاعداد فانها لا تصل الى حد الا ويمكن الزيادة عليه

قوله والكسر لا يحتاج اليها اي فالكسر في الاصطلاح قسمة انفكاكية لا يحتاج الى النفوذ الآلة في المقسوم سواء اطلق عليها الكسر في اللغة او العرف اولا كما ان القطع قسمة انفكاكية يحتاج اليه فلا يرد ان القسمة الانفكاكية لا تنحصر في هذين القسمين اذ تخرق من القسمة الانفكاكية وليس قطعا لعدم نفوذ الآلة ولا كسرا قوله لان محل السواد يجب ان يكون مغايرا اي فيه ان المغايرة في الخارج لا يستلزم الانفكاك والظاهر ان هذا التوهم انما نشأ من كلام الشيخ والمصنف اما الشيخ فحيث قال ان اختلاف الاعراض يوجب الانفصال بالفعل في ابطاحيث ذكره في مقابلة القسمة الوهمية والفرضية كما في الاشارات واما المصنف فانه قال في شرح الاشارات الانفصال اما ان يكون مؤديا الى الافتراق ولا يكون والثاني يكون اما في الخارج او الوهم مثال الاول بالفك والقطع ومثال الثاني باختلاف عرضين قارين ومثال الثالث بالوهم وانت خبير بان ما نقلناه لا يدل على كونه قسمة انفكاكية

فقد ثبت ما اختاره المصنف من مذهب الحكماء وهو ان الجسم المفرد متصل في نفسه قابل للقسمة الى ما لا ينتهي ثم ان القسمة اما ان يوجب انفصالا في الخارج اولا فالاولى هي القسمة الانفكاكية المنقسمة الى الكسر والقطع والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة تفصله بالنفوذ فيه والكسر لا يحتاج اليها والثانية اعني التي لا توجب انفصالا في الخارج هي المسماة بالقسمة الفرضية المقابلة للقسمة الخارجية وربما يسمى ايضا قسمة وهمية وربما يفرق بينهما بان الفرضية ما هو بفرض العقل كليا والوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا والفرضية المقابلة للخارجية اما ان يكون بمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اي متقررين في محلهما لا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض في الجسم الابلق او غير قارين اي غير متقررين في محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره كمماستين او محاذاتين وتوهم بعضهم ان القسمة الواقعة بسبب اختلاف عرضين من القسمة الانفكاكية التي توجب انفصالا في الخارج لان محل السواد يجب ان يكون مغايرا لمحل البياض في الخارج وكذا ما يماس او يحاذي من جسم جسما يجب ان يغاير ما يماس او يحاذي منه جسما آخر والحق انه لا يوجب انفصالا في الخارج لان الجسم اذا كان متصلا واحدا في نفسه ثم وقع ضوء على بعضه او لاقاه جسم آخر او حاذاه فانا نعلم بالضرورة انه لا يصير بذلك جزئين منفصلا احدهما عن الآخر في الخارج حتى اذا زال عنه تلك الاعراض عاد الى الحالة الاولى وصار متصلا واحدا اذ لو كان كذلك لكانت المسافة تصير اقساما غير متناهية في الخارج بحسب محاذاة المتحرك حدودها ثم تعود متصلة في نفسها واحدة في ذاتها عند انقطاع الحركة وما ذكر من المغايرة فانما هي بحسب العقل لا بحسب الخارج واذا تمهد هذا فنقول ما ذكر من الادلة لا يدل على ان كل جسم مفرد قابل للقسمة الانفكاكية بل انما يدل على انه قابل للقسمة الوهمية والا لكان جزء لا يتجزى وما في حكمه فاراد ان يبين ان كل جسم كما هو قابل للقسمة الوهمية كذلك قابل للقسمة الانفكاكية ايضا فقال والقسمة يعني الوهمية بانواعها يعني ما هو بمجرد فرض العقل كليا او بمجرد توهم الوهم جزئيا او لا بمجردهما بل بسبب اختلاف عرضين قارين او غير قارين تحدث في المقسوم اثنينية مساوية طباع كل واحد منهما طباع المجموع وطباع الجزء الخارج الموافق له في الماهية فيجوز على الجزئين المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على الجزئين المنفصلين اعني الجزء الذي قسم والجزء الخارج الموافق له في الماهية من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي فجواز القسمة الوهمية ملزوم لجواز القسمة الانفكاكية فبطل مذهب ذيمقراطيس واتباعه وهو ان مبادي الاجسام البسيطة اجسام صغار صلبة متجزية في الوهم بحسب الجهات الثلاث غير قابلة للتجزية بحسب الخارج واتصال الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عبارة عن افتراقها وكل جزء منها متصل في نفسه بحسب الحقيقة وغير قابل للانفصال الفكي بل للانفصال الوهمي والجسم البسيط الذي يقبل الانفصال الفكي كالماء مثلا غير متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان يقال يمكن انه لا يجوز على الجزئين المتصلين ما يجوز على الجزئين المنفصلين من الانفكاك لتحقق مانع في الجزئين المتصلين اجاب بقوله وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي يعني ان ذلك المانع لا يكون لازما لماهية الجزئين المتصلين المفروضين في الجزء المقسوم وهما والا لانحصر نوع ذلك الجزء في شخصه لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هف واذا لم يكن المانع

لاذاتا بل عارضا مفارقا فلاشك ان امتناع الانفكاك لعارض مفارق لا يقتضى الامتناع الذاتى المنافى للقبول الذاتى الذى هو مقصودنا قيل هذا الدليل مبنى على توافق تلك الاجسام فى الماهية وهو مم وان بنى على تسليم الخصم كان جدليا خارجا عن الحكمة اقول مبناه ليس الا على عدم انحصار النوع فى الشخص اذ لو لم ينحصر ليتحقق الجزء الخارجى الموافق فى الماهية وتم الدليل قيل على تقدير تحقق الخارج الموافق لعل تشخص احدهما مانع من ذلك القبول او تشخص الاخر شرط له فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال بين جزئيه المفروضين فيه اما لوجود المانع او لفقدان الشرط واجيب بما مر من ان المانع لا يكون لازما والامتناع لعارض لا يمنع القبول الذاتى فقد ثبت ان الجسم شئ واحد اى متصل ليس فيه مفاصل واجزاء بالفعل كما هو عند الحس يقبل الانقسام الوهمى والانفكاكى ايضا الى ما لا يتناهى فذهب افلاطون ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل قائم بذاته غير حال فى شئ آخر وهو الجسم المطلق فهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلا وقابل لطريان الاتصال والانفصال عليه مع بقائه فى الحالين فذاته فهو من حيث جوهره وذاته يسمى جسما ومن حيث قبوله للصور النوعية التى لانواع الاجسام يسمى هيولى واختار المص هذا المذهب وذهب ارسطو ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل حال فى جوهر آخر يسمى بالهيولى وزبدة ما احتجوا به على ذلك بعد تجريده عن الزوائد والالفاظ المشتركة والمجازية التى توجب صعوبة الفهم وورود الاشكالات ان ذلك الجوهر المتصل فى ذاته الذى كان بلا مفصل اذا طرء عليه الانفصال انعدم وحدث هناك جوهران متصلان فى ذاتيهما فلا بد هناك من شئ آخر مشترك بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين ولا بد ان يكون ذلك الشئ باقيا بعينه فى الحالين والا لكان تفريق الجسم الى جسمين اعداما للجسم بالكلية وايجادا للجسمين آخرين من كتم العدم والضرورة تقضى ببطلانه واجاب عنه المص بقوله ولا يقتضى ذلك اى انفصال الجسم وقوله الانفصال ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى اى لو اقتضى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لزم التسلسل ووجود مواد لا يتناهى لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان يكون مادة هذا هى مادة ذاك بعينها وهو ح لاستلزامه ان يكون الواحد بالشخص فى آن واحد فى مكانين واما غيرها وح ان كان مادة كل منهما حادثة بعد الانفصال لزم التسلسل لان كل حادث عندهم مسبوق بالمادة ويكون تلك المادة ايضا حادثة على هذا التقدير فيحتاج الى مادة ثالثة وهكذا فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو التسلسل وايضا فاذا انعدمت مادة الجسم المتصل بانعدام جوهره المتصل بذاته وحدثت مادتان للجسمين المتصلين عند حدوث جوهريهما المتصلين فيكون ذلك انعداما للجسم بالمرة لانعدام جوهره المتصل بذاته وحدوثا للجسمين آخرين عن لا شئ وهو مع بطلانه يبطل مقصودهم اعنى اثبات وجود امر باق فى الحالين وان كانت موجودة قبل الانفصال لزم اشتمال الجسم على اجزاء موجودة بالفعل بل على مواد موجودة بالفعل لا يتناهى عددها الحد يقف عنده كما عرفت فى الانقسام فلا بد ان يكون تلك المواد غير متناهية بالفعل اذ لو كانت متناهية لوقف عددها اذا وصل الانقسام الى مرتبتها واجيب بان المادة شخص هو عند الانفصال هو بعينه عند الاتصال ليس واحدا ولا متعددا فى ذاته بل بالعرض واحد عند الاتصال الواحد متعدد عند الاتصال المتعدد فلا نم ان المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل فى الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم ذلك لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين وليس كذلك بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء بالفعل فيه واذا كانت المادة شيئا هو مع المتصل الواحد متصل واحد ومع المتصل المتعدد متصل

متعدد كان المتصل الواحد والمتعدد مختصا بها اختصاص الناعت بالمنعوت فتكون محلا للمتصل الواحد حال
الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا قطعا ويسمى بالهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل يسمى بالصورة
الجسمية والجسم المطلق مركب منهما والصورة الجسمية قد تسمى جسما لانها الجسم في بادي الراي فان قيل اتصال الجسم عبارة
عن كونه بحيث لا يكون له مفاصل واجزاء بالفعل وانفصاله عدمه عما من شانه ذلك وان اريد بالاتصال معنى آخر
فلا نسلم انه ثبت بالادلة المذكورة كونه متصلا بمعنى آخر فان الادلة المذكورة لا دلالة لها الا على ان الجسم المفرد ليس له
اجزاء بالفعل لا انه يقبل الانقسام الوهمي والخارجي فهما معنيان عرضيان اي زائدان على حقيقة الجسم متواردان عليه
فح لا نسلم ان الجسم عند طريان الانفصال عليه ينعدم ذاته وانما ينعدم وصفه اعني كونه متصلا بالمعنى المذكور قلنا
الجسم اذا لم يكن متصلا لم يكن بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة فلم يكن جسما البتة لان قابلية الابعاد الثلثة ان لم يكن
فصلا له على ما هو المشهور فلا اقل من ان يكون لازما له فعند طريان الانفصال عليه لا يبقى جسما بل ينعدم جسميته
ويحدث جسمان آخران اقول لقائل ان يقول القابل للابعاد الثلثة بالحقيقة هو الجسم التعليمي اعني الكمية السارية
في الجهات الثلث والجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض وبتبعية كونه معروضا للجسم التعليمي فالجسم اذا طرء عليه
الانفصال انعدم عارضه لا ذاته اعني الجسم التعليمي الذي كان قبل الانفصال وحدث عارضان آخران اعني الجسمين
التعليميين الحادثين بعد الانفصال وقابلية الابعاد لازمة للجسم الطبيعي لا ينفك عنه لعدم انفكاك جسم تعليمي ما
عنه فهو مع الجسم التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد متصل متعدد كما يقولون ان الهيولى مع الصورة
الجسمية الواحدة متصلة واحدة ومع الصور المتعددة متصلة متعددة فانهم يقولون ان الصورة الجسمية متصلة
في ذاتها لا يقبل الانفصال بل ينعدم عند الانفصال ويحدث صورتان اخريان والهيولى لكونها في حد ذاتها
لا متصلة ولا منفصلة باقية في الحالتين ونحن نقول المتصل في ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الذي ينعدم
ويحدث والجسم الطبيعي لا متصل في حد ذاته ولا منفصل بل هو موجود باق في الحالتين فلا حاجة الى اثبات الهيولى بل نقول
ان الجسم اذا طرء عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد الثلثة غاية ما في الباب انه كان قبل الانفصال قابلا واحدا للابعاد
وصار بعد الانفصال قسمين كل منهما قابل للابعاد الثلثة فبالحقيقة انعدم من الجسم وحدته وطرء عليه كثرة والجسم حال
الوحدة هو بعينه حال الكثرة لم ينعدم قط فكما يقولون ان المادة شخص هو عند الاتصال هو بعينه عند الانفصال
كذلك نقول ان الجسم شخص هو عند الوحدة اعني الاتصال هو بعينه عند الكثرة اعني الانفصال غاية الامر انه لا نقول
ان الجسم ح شخص واحد بل اشخاص متكثرة فان قيل اذا كان هناك قصعتان في كل منهما قدر من الماء فلا شك ان لكل
من المائين ح تشخص به يمتاز عن الاخر فاذا صببناهما في كوز يرتفع عنهما الامتياز ويزول تشخصاهما فينعدمان
بانعدام تشخصيهما فلم يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة ولم ينعدم قط قلنا لمجموع ذينك
المائين تشخص به يمتاز عن ساير المياه وهذا التشخص باق لم يزل ولذلك صح قولنا الجسم عند الكثرة هو بعينه
عند الوحدة لم ينعدم قط وانما الزايل تشخص آخر به امتاز كل من المائين عن الاخر وبزواله زال الكثرة لا ذاته الجسم المتصف
بالكثرة فان قيل زوال هذا التشخص كاف في مقصودنا وهو لزوم انعدام مجموع المائين لان كلا من المائين ينعدم
بانعدام تشخصه الذي به امتاز عن الاخر فانعدم المجموع ايضا ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء قلنا جزء المجموع ذات كل

من المائين بدون تشخصه الذي به امتاز عن الجزء الاخر فان هذا التشخص ليس من مقومات المجموع الذي هو باق في حالتي الوحدة والكثرة وانما هو مقوم لتشخص كل من المائين لا لذاته الذي هو جزء من المجموع والحاصل ان تشخص كل من المائين مركب من معروض هو جوهر الماء وعارض به امتاز عن الماء الاخر والمعتبر في تقويم المجموع هو المعروض دون عارضه ولكل جسم بسيطا كان او مركبا مكان طبيعي يقتضي طبيعته حصوله فيه ولو خرج عنه فاسر يطلب الرجوع اليه الحصول فيه عند الخروج على اقرب الطرق يعني اقصر الابعاد بينهما وذلك لانه لو خلي الجسم وطبعه اي فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة عنه لكان له مكان ضرورة اذ لا يمكن جسم لا في مكان ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة معا ولا يكون حصوله في ذلك المكان مستندا الى امر خارج عنه اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الامكنة كلها على السوية بل الى امر آخر داخل فيه مخصص به وهو المراد بالطبيعة فهو مكان طبيعي له فلو فرض خروجه عن ذلك المكان لكان منافيا لمقتضى طبعه ومستندا الى غيره فاذا اخلي وطبعه عاد الى ذلك المكان باقتضاء طبعه على اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه الاول ان تاثير فاعله فيه ان كان من الامور الخارجة التي يفرض خلوه عنها فلا نسلم انه عند تخليته مع طبعه يكون موجودا فضلا عن ان يكون حاصلا في مكان او مقتضيا له وان لم يكن منها اي من تلك الامور الخارجة جاز ان يكون حصوله في مكان معين من فاعله اما بايجابه او باختياره ثم يتغير ذلك بتغير الاختيار واجيب بان تخلية الجسم مع طبعه لا تتصور الا بعد وجوده فاذا فرض الجسم موجودا اما بايجاب او باختيار وفرض في هذه الحالة اعني حال وجوده معرى عن جميع التاثيرات التي لا تكون من ذاته سواء كانت من فاعله او من غيره اختيارا او ايجابا فلا بد ان يكون حاصلا في مكان معين باقتضاء ذاته فتاثير الفاعل في وجوده من تتمة فرض وجوده فلا يكون من الامور التي يفرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف تاثيره في حصوله في مكان معين فانه من تلك الامور اذ ليس من ذاته ولا يتوقف عليه وجود ذاته اقول فيه نظر لان الاين من الاعراض التي لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كما صرح به المصنف في شرحه للاشارات فالفاعل اذا اوجد الجسم اوجده في مكان لا محالة اذ لا يتصور وجود جسم لا في مكان فالتاثير في حصول الجسم في مكان من تتمة تاثير الفاعل في وجوده وليس من الامور التي يمكن ان يفرض خلوه عنها حال وجوده والحاصل ان الاين من لوازم وجود الجسم ولا يمكن تحقق التاثير في وجود شيء بدون تحقق التاثير فيما هو لازم لوجوده فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الملزوم الثاني ان تخلية الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة في الذهن نظرا الى ذات الجسم لكنها جاز ان تكون مستحيلة بحسب نفس الامر فلا يمشي الاستدلال بها على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بل على ان له مكانا طبيعيا على ذلك التقدير الذي لا يطابق الواقع الثالث النقض باجزاء العناصر فانها لا تقتضي مواضع معينة بل تقع في امكنتها حيث اتفقت فان الجزء المائي مثلا ربما استقر في جزء من مكان الماء وربما استقر في جزء آخر منه مع جريان الدليل فيها ودفع عن الاجزاء البسيطة من العناصر بانها اذا خليت وطبعها اتصلت بكلها فلا يبقى اجزاء موجودة فهي ما دامت اجزاء موجودة لم تخل وطبعها لكن النقض بالمركبات الواقعة في امكنة هي اجزاء من مكان العنصر الغالب دون اجزاء اخر منه لا مدفع لهم ولا يجديهم تخصيص الدعوى بان الجسم البسيط يقتضي مكانا طبيعيا لان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب واستدل ايضا بان الاجسام اذا لم يكن لها قاسر يتوجه الى

منها الى مركز العالم والخفاف الى محيطه ولا شك ان ذلك بحسب اقتضاء الطبع اذ لا قاسر هناك اقول هذا الدليل
لا يفيد الدعوى الكلية وقال ثابت بن قرة ليس لشيء من الامكنة حال يخص به دون غيره حتى يتصور ان جسما معينا
طالب له بطبعه دون ما عداه واذا رمينا مدرة الى فوق فانما يعود الى مركز الارض لان الجزء يميل الى كله الذي يجذبه
بعلة الجنسية لا لان الطبيعة الارضية طالبة لمكان بعينه ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب آخر لكان
طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيان في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك
الشمس ثم اطلق من المكان الذي هي فيه الان حجر لارتفع ذلك الحجر اليها الطلب للاتصال الذي هو شبيهه ولو فرض
انها تقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى البعض ويقف حيث يتهيأ
تلاقيهما لان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال ان يلقى الجزء الواحد كل جزء لا جرم طلب ان يكون
قربه من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شانه هذا فلزم من ذلك استدارة
الارض وكرويتها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز ولما كان مذهب البعض ان المكان هو البعد لا السطح على ما يجيء كان
عنده لكل جسم مكان حتى للمحدد الجهات فانه مع كونه محيطا لجميع الاجسام حاصل عنده في مكان واما القائل بان
المكان هو السطح الحاوي للجسم المحوي فليس المحدد عنده في مكان اصلا وان كان ذا وضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام
اذ ليس فوقه جسم يحويه فلو تعدد انتفى بعينه لا يكون المكان الطبيعي للجسم الواحد الا واحدا اذ لو تعدد لم يكن طبيعيا
ما فرضناه مكانا طبيعيا وذلك لان الجسم اذا كان في احدهما فخلي مع طبعه فان طلب الاخر فهذا المكان الذي
هو فيه الان ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره وان لم يطلب الاخر حال كونه في احدهما فالاخر ليس طبيعيا
له لانه ليس طالبا له حين ما خلي وطبعه اقول عدم الطلب لمكان بسبب انه وجد مكانا طبيعيا آخر لا يقدح في كون
هذا المكان طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن واجدا لمكان هو مطلوبه وايضا اذا كان الجسم خارجا
عنهما لا على سمتيهما بالقسر ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال او لا يتوجه الى واحد منهما فليس شيء منهما
طبيعيا او يتوجه الى احدهما فقط فالاخر ليس طبيعيا له والكل محال فالمكان الطبيعي واحد اقول وقوع الجسم لا على
سمتيهما مانع من التوجه اليهما معا فلا يجامعه كون الجسم مخلى بطبعه فلعل منشا الاستحالة اجتماع هذين
الامرين المتنافيين لا تعدد المكان الطبيعي ومكان المركب مكان الغالب او ما اتفق وجوده فيه قالوا ليس للمركب
مكان وراء امكنة البسائط لان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على مكان
البسائط فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط ثم المركب اما ان يكون بسائطه متساوية في قوة الميل الى اماكنها
او تكون مختلفة بان يكون بعضها غالبا على الباقي فان كان الاول فالمكان الطبيعي للمركب هو الذي اتفق
وجوده فيه والا فمكان الغالب فانه يقهر ما عداه ويجذبه الى مكانه فيكون الكل اذا خلي وطبعه طالبا لذلك
المكان واعترض عليه اما اولا فلان المركب المتساوي البسائط لو اخرج عن المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه
طبعا بل يسكن اينما اخرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا له اقول فيه نظر لان الحركات الطبيعية تشتد عند
القرب من امكنتها وتفتر عند البعد عنها فالمركب اذا كان في مكان وتساوت فيه بسائطه بحسب قوة الميل الى اماكنها
لا يكون ذلك المركب في مكان آخر متساوي النسبة الى امكنة بسائطه بل يكون اقرب الى مكان بسيط من بسائطه

قوله واما ثانيا فانه يجوز ان يقصد يمكن ان يقال الصورة النوعية انما تقتضي على حسب استعداد المواد فالمركب الذي يكون ارضية مثلا غالبة على الاجزاء الاخر يكون استعداده لمقتضى الارضية فيه اكثر من استعداده لمقتضيات سائر الاجزاء فيجب ان يكون الصورة النوعية العارضة عليه على حسب الاستعداد تابعة للاستعداد الغالب وما قيل من ان لا يكون منافيا لمقتضاه فكيف يجوز كونها مقتضية لحصوله في مكان الجزء المغلوب قوله وذلك لان طبيعة المغلوب الخ يمكن ان يقال ان طبيعة الجسم يجب وجوده في الخارج تقتضي تناهي ابعاده وان لم يكن الصورة مقتضاه فتدبر قوله بخلاف تناهي الابعاد الخ يعني ان ما الاعتراض وارد على التقدير وغير مندفع

فيغلب تلك البسيط على ساير البسائط ويجذبها الى مكانه واما ثانيا فبانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية

يقتضي حصوله في مكان الجزء المغلوب وكذا الشكل يعني كما ان لكل جسم مكانا طبيعيا كذلك له شكل طبيعي ايضا

وذلك لان الجسم لو خلي وطبعه لاحاط به حد واحد او حدود لوجوب تناهي الابعاد كما سيجيء بيانه ويكون له من جهة تلك

الاحاطة هيئة ولا نعني بالشكل الا تلك الهيئة ثم ان تلك الهيئة لا بد لها من علة وقد فرضنا انه لا مؤثر خارجا

فعلتها طبيعة الجسم لا غير واعترض عليه بان الشكل يتوقف على تناهي ابعاده ولا شك ان طبيعة الجسم لا يقتضي تناهي

ابعاده وما يعرض الشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته لا يكون عارضا له لذاته ثم قيل هذا بعينه وارد في المكان

ايضا لان حصوله فيه موقوف على وجود المكان الذي لا يستند الى ذات الجسم واجيب بان وجود الجسم لا يتصور في غير مكان

عند القائل بانه البعد فوجود المكان من لوازم وجوده من حيث هو بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود

الجسم من حيث هو والواسطة اذا لم يستند الى ذات الشيء ولم يكن لازما له كانت امرا غريبا قطعا بخلاف ما يستند

الى ذاته وهو ظ او يلزم ذاته من حيث هو هو فاذن وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الشيء فلا يكون

امرا غريبا ايضا نعم لا شك في وروده على القول بان المكان هو السطح فانه ليس لازما لوجود الجسم كما في المحدد

بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعا والطبيعي هو الكرة يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة

لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى

الكرة ففيه افعال مختلفة فان المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا واخر سطحا واخر نقطة واعترض عليه

بالمنع والمعارضة والنقض اما المنع فهو انا لا نسلم ان تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون الا واحدا

لم لا يجوز ان يكون هناك جهات مختلفة يصدر عن الفاعل الواحد بحسبها في القابل الواحد امور مختلفة والثابت

بالبرهان على تقدير صحته ان الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه آثار متعددة واما المعارضة فتقريرها ان البسائط

لا يجوز ان تشترك في الشكل لان اشتراكها في الشكل يستلزم اتحادها في الطبيعة كما ان اختلافها في المكان يستلزم

اختلافها في الطبيعة واجيب بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلولات فلا يستلزم

اتحاد العلة فان قيل الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك في العلة فطريق الاولى ان لا يستلزم الاختلاف

فيها فح امكن استناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن استناده الى الطبايع المختلفة فلم جزمتم بان الشكل طبيعي

اجيب بان عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض المقادير وعروض المقادير مستند الى الطبايع فلا بد من استناد

الاشكال اليها نعم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق

والمعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية واما النقض فمن وجوه اولها ان الارض بسيطة وليست بكرية

لما عليها وفيها من التلال والوهاد واجيب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب خارجة

عنها كالرياح والامطار والسيول فانثلم بها جزء من الارض ثم ان اليبوسة التي فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال

فلا جرم بقي شكل الارض على ذلك الانثلام المقتضي لتلك الخشونات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي لتلك

الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء طبيعتها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة الى

طبيعة الارض حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية للشيء

منافية للكيفية ... قواعدهم واصولهم المقررة وقد بينا بتوفيق الله تعالى منع كلامهم في المبحث بطابق قواعدهم وفيه ما يتوهم من ظاهر عبارتهم وبطلان كون الهيولى بما ينافيه الكيفية في حواشينا على شرح الاشارات

قوله لكن يتفرع عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكواكب كما في الثوابت او ثلث صور كما في الشمس او اربع كما في العلوية والزهرة وكذا في القمر او خمس كما في العطارد فان الكل بالصورتين لانهما اقرب الى البعد ويمكن ان يقال

هذا انما يلزم لو كان جزء الفلك مثبتا بالكل ان يكون صورة الفلك سارية في كل جزء فيكون جزء الفلك فلكا كان جزء الماء ماء وليس كذلك ... في المجموع حيث المجموع كالصورة الحيوانية في البدن وكذا الصورة

التركيبية في العناصر وانما يمتنع تسميته كما في الشرح فقط البطلان واللازم جواز كون شيء واحد ماء وذلك بان كان يكون شيء واحد ... وهو بهيئته انه فوقاني اذا كان في الفلك

قد عرفت انه لا يلزم ان يكون في الفلك من حيث انه فلك صورتان لما قلنا من ان الكوكب مثلا ليس جزء الفلك من حيث الصورة بل من حيث المادة قوله فلا يلزم ان يكون الخ قد عرفت ان اتصال الصور المتعددة بما

الفلك لا يقدح في مقتضى طبعه وهو كون شكله مستديرا لكنه لو انعكس ... فيكون في عنصر ... الخ قد عرفت ... قوله والثاني انه مع تركيب الخ يمكن ان يقال انه يلزم ... كون فلك الثوابت مركبا من

قطعة

ولما يمنع من حصول ذلك الشيء وذلك بط قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كيفية حافظة

للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول بل يؤكده لو خليت وطبعها لكن لما ازال القاسر الشكل

ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة

في ذلك ثانيها ان الافلاك المكوكبة فيها نقر يركز الكواكب فيها مختلفة بالقدر اذ هي مساوية لمقادير الكواكب

المختلفة الاقدار المالية لتلك النقر وبالوضع ايضا لان تلك النقر موجودة في جانب من الفلك دون الآخر

وكذا المتمم يختلف جانباه بالرقة والثخانة فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة واجيب بان الاختلاف

المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد يحصل له صورة نوعية تقتضي كرية شكله

لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت عنها كرة اخرى تختص بها هي كوكب او تدوير او خارج مركز فلزم من ذلك ان يبقى

في الاول نقرة او متمم مختلف الثخن فان قيل حلول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات

مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك اجيب بانه يجوز ان يكون لاختلاف الصور في بعض البسائط مستندا

الى اسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين

نوعيتين في الكوكب والتدوير والخارج المركز وهو محال وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى و

طبائع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يتصل بالفلك صور متعددة هي مبادي افعال مختلفة جاز في سائر البسائط

فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وربما يدفع الاول بمنع استحالته فان صور العناصر باقية في المركب وقد حلت

فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وهي العناصر فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني بان

تركيب القوى ان يكون لجزء من جسم قوة ولجزء آخر منه قوة اخرى حتى اذا كان له جزآن كان له قوتان وليس الامر

في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالثة بان كل صورة تفرض

في البسيط قوة واحدة يؤثر في مادة واحدة فلا تقتضي الا شكلا مستديرا ثالثها ان القوة المصورة قوة طبيعية

من وجوه النقض

مبدء لاشكال الاعضاء عندهم فهي اما ان تكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا يلزم

ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات بعدد البسائط وان كانت مركبة فاما ان يكون

تلك القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان يكون في محل واحد فان لم يكن البعض مانعا

للبعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبائع الاجسام

ما يمنعها عن ذلك واجيب بانا لا نسلم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركبا يلزم ان يكون الحيوان كرات

محالها

وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب في محلها في واحد واحد وكذلك لا نسلم انها اذا كانت مركبة في مركب

واحد

يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب فعل واحدة واحدة في الواحد

فانه

وذلك ممنوع والمعقول من المكان البعد المكان موجود لانه مقصد المتحرك ولانه مشار اليه بالاشارة الحسية

وفيه

يحصل الجسم هيهنا او هناك ولانه ينتقل الجسم عنه واليه ولانه يقبل التنصيف والتثليث والتربيع الى غير ذلك ولانه يقبل

زيادة ونقصانا ولا يتصور شيء من الامور المذكورة للعدم المحض ويمكن الجواب بان مقصد المتحرك في الحركات

الطبيعية اما للثقال فالمركز واما للخفاف فالمحيط وكلاهما موجودان واما في الحركات الارادية فوضع خاص له

له بالنسبة الى الاجسام التى فى منتهى حركته والاشارة الحسية لا تقتضى وجود المشار اليه فى الخارج فان الحكماء
ذهبوا الى ان الخطوط ليست مركبة من النقط ولا السطوح من الخطوط بل هى متصلة فى انفسها لا مفصل فيها
مع انهم جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة فى وسط الخط والى الخط المتوهم فى وسط السطح فلا يلزم
عندهم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا فى الخارج وانتقال الجسم انما هو عن فراغ موهوم الى فراغ آخر و
التقدير بالنصف والثلث وغير ذلك من الاجزاء وكذا التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم وان الجسم لا
بكليته فى مكانه ما الى له لم يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم فى جميع جهاته حاصلا بتمامه
فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما فى جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم
فى الجهتين او فى الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لامتناع الجزء وما فى حكمه ولا يجوز ان يكون
حالا فى المتمكن والا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظ من المتمكن فى جميع جهاته
والا لم يكن ما ليا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه كابن
سينا والفارابى وغيرهم من الحكماء وعلى الثانى يكون المكان بعدا منقسما فى جميع الجهات مساويا للبعد الذى فى الجسم
بحيث ينطبق احدهما على الآخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذى هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم
ويملؤه على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلم واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما
بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد ويجب ان يكون جوهر القيامه بذاته وتوارد المتمكنات
عليه مع بقائه بتشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعنى الجواهر المجردة التى لا تقبل اشارة حسية والاجسام
التى هى جواهر كثيفة وح يكون الاقسام الاولية للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور والى هذا الاحتمال ذهب افلاطون
ومن تابعه من الحكماء الاشراقيين ولا مزيد للاحتمالات على الثلاثة ولما اقمنا الدليل على كون موجود ابطل مذهب
المتكلمين وبقى الاحتمالان الاخران فمتى بطل واحد منهما تعين الاخر بالضرورة واختار المص ان المكان هو البعد وقوى
فان الامارات تساعد عليه فان الناس كلهم يحكمون بان الماء فيما بين اطراف الاناء ولا شك انهم يريدون باطراف
الاناء اطرافه الداخلة لا الخارجة فما بين اطرافه هو البعد الممتد فى داخله لا السطح الباطن اذ هو عينها وايضا فانهم
يقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد يكون ممتلئا ولا يقولون ان السطح يكون فارغا ويكون ممتلئا وايضا
فحكم الذهن بان الجسم هناك او هنالك لا يتوقف على انه هل يحيط به جسم ام لا واعلم ان البعد منه ملاق للمادة وهو
لحالّ فى الجسم ويمانع مساويه ومنه مفارق يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن
ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة جواب عن حجة القائلين بان المكان هو السطح تقريرها ان المكان لو كان هو
البعد وهو موجود لزم من تمكن الجسم فى المكان تداخل البعدين اى نفوذ البعد القائم به فى البعد الذى هو مكانه
وتجويزه يؤدى الى تجويز دخول اجسام العالم فى حيز خردلة وانه سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع تداخل البعدين
الملاقيين للمادة لان تجويزه يؤدى الى تجويز دخول اجسام العالم فى حيز خردلة واما البعد المجرد الذى لا يقوم
بالمادة فيمكن ان يحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به بحسب الاشارة
الحسية ولا امتناع فى ذلك لخلوه عن المادة فتجويز التداخل فيه لا يفضى الى الاستحالة المذكورة واعترض عليه

بان منشأ امتناع التداخل هو العظم والامتداد فكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد اصلا جاز التداخل فيه مطلقا
كالنقطة وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في جهة او في جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين
فقط كالخطوط يمتنع تداخلها في الطول دون العرض وكالسطوح يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكل
ما اتصف بالعظم والامتداد في الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان بديهة العقل حاكمة بان ما لا حجم له ولا
عظم له اصلا اذا لاقاه نظيره لاقاه باسره ولم يتصور في احدهما شيء خال عن الاخر ولا كونهما معا اعظم من احدهما
فقط وذلك هو التداخل وبان ما له حجم وعظم اذا لاقى نظيره في الجهة التي اتصفا بالعظم فيها كان مجموعهما
اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما هو بالذات للاعظام والاحجام الموجبة لجواز فرض الانقسام وهي
المقادير والابعاد دون الهيولى اذ ليست منقسمة الا تبعا وكذلك الصورة الجسمية فان انقسامها انما هو بما فيها من المقدار
لكنها مستلزمة للمقدار والحاصل ان امتناع التداخل انما هو لاستلزامه كون الكل ليس باعظم من الجزء فلا يمتنع فيما
ليس له عظم وكذا لا يمتنع فيما له عظم من جهة دون اخرى ان كان من الجهة التي ليس لها من تلك الجهة عظم فظهر مما ذكرنا
امتناع التداخل في الابعاد مطلقا سواء كانت مادية او غيرها قال الامام في الملخص لو امكن ان يتشكك العقل
في ان هذا البعد الموجود بين طرفي هذا الاناء بعدان مع ان هذا المشار اليه بالحس ليس الا الواحد فليتشكك في ان هذا
الشخص الانساني الواحد هل هو واحد في الحقيقة او اشخاص متعددة اقول وفيه نظر لان للقائلين بان المكان
هو البعد ان يقولوا انا اقمنا البرهان على ان المكان بعد مجرد موجود منطبق على البعد القائم بالجسم وهما موجودان
متغايران وحكم الحس بان ليس ههنا الا شخص واحد لتعارضه مع البرهان ليس مقبولا بل محمول على انه لا تميز
بينهما في الاشارة الحسية كما ان البرهان لما دل على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة لم يقبل حكم الحس بانه موجود
واحد بل جزمنا بان ههنا موجودين احدهما الهيولى والاخر الصورة ولهم وجوه اخر منها انه لو كان المكان هو البعد
فلا يخ اما ان يكون قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان الى مكان آخر فيلزم ان يكون له مكان و
ننقل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة لا الى النهاية وهو مح لما مر في ابطال التسلسل ولان جميع الامكنة الغير المتناهية
لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة فيفتقر الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا
في جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك مح واما ان لا يكون قابلا للحركة
فيلزم ان لا يكون الجسم ايض قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافي لقبول الحركة وملزوم منافي الشيء مناف لذلك
الشيء اقول يمكن الجواب بانا نختار ان البعد قابل للحركة الاينية ونمنع لزوم التسلسل قوله يلزم ان يكون للمكان مكان قلنا
نعم لكن على سبيل الامكان لا على سبيل الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال من مكان الى
مكان وهذا الامكان انما يقتضي امكان ان يكون للمتصف مكان لا وجوبه فلا يلزم التسلسل وانما يلزم ان لو وجب
ان يكون لكل مكان مكان وهو غير واجب كما بينا ومنها ان البعد في نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة
على ما يدعونه في البعد الذي هو المكان واما ان يستغني عنه فلا يحل في المادة على ما هو شان البعد القائم بالجسم
لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث يفتقر اليه في التقوم فلا يرد ما قيل من انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه
الى المحل ويعرض له الحلول ومنها انه لو كان المكان هو البعد لزم من تمكن الجسم فيه اجتماع البعدين اعني البعد الذي

هو المكان والبعد القائم بالجسم وفيه اجتماع المثلين واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم محالفا للبعد المفارق وان اشتركا في ذاتي او عرضي وهو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق بامكان النفوذ فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين ولو كان المكان سطحا لتضادت الاحكام الى احتجاج القائلين بان المكان هو البعد تقريره ان المكان ليس هو السطح الباطن للجسم الحاوي والا لتضادت احكام الواحد في حالة واحدة بيان الملازمة ان الطير الواقف في الريح الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح ان يكون متحركا في تلك الحالة لانه تتبدل عليه السطوح المحيطة به مع ان تبدل الامكنة اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها فيلزم اجتماع الضدين اعني الحركة والسكون في الطير المذكور وايضا المنقول من بلد الى بلد في صندوق يكون متحركا بلا شبهة ويلزم ان يكون ساكنا لان السطح المحيط به لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم السكون او نفسه لان تبدله لازم الحركة او نفسها واجيب عن الاول بان استبدال الامكنة اذا كان ناشيا من متمكن فيها كان حركة واذا كان ناشيا من غيره كما في الطير الواقف في الريح الهابة لم يكن حركة وعن الثاني بان المتحرك بالذات هو الصندوق واما ما فيه فهو متحرك بالعرض كساكن السفينة والمتحرك بالعرض لا يكون موصوفا بالحركة حقيقة انما الموصوف بها حقيقة ما يلابسه ويتعلق به ووصف المتحرك بالعرض بالحركة وصف له بحال المتعلق اقول لكن اذا قيل يلزم ان يكون انسان محفوف بكرباس مثلا بحيث لم يبق من ظاهر بدنه جزء غير محفوف اذا سافر من بلد الى بلد لزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الحوت في الماء الجاري اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكنا وذلك سفسطة فلا مدفع له ولم يعم المكان اشارة الى دليل آخر للقائلين بان المكان هو البعد تقريره انا نقطع بان لكل جسم مكانا فلو كان المكان هو السطح لزم ان يكون الجسم المحيط بالكل ليس له مكان اذ لا يحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له فليس المكان يعم الاجسام كلها والقائلون بالسطح يلزمونه مع انه مناقض لما انهم لما اثبتوا المكان الطبيعي للاجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان فقد اعترفوا بان كل جسم يجب ان يكون في مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي فما بالهم نسوا ذلك وانكروه حين التزموا به فالقائلون بان المحدد لا مكان له مناقضون لانفسهم فيما ادعوا هناك بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان وان الحركة الوضعية التي لا تقتضي تبدل المكان انما تعرض لمجموع المحدد من حيث هو مجموع واما نصفاه المتمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الارض او تحتها فلا شك انهما يستبدلان المكان ولهما نقلة من مكان الى مكان اخر فكذلك جميع اجزاء المحدد يستبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها نقلة من مكان الى مكان آخر لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب نقلة اصلا والضرورة تبطله لان يريهما تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا تكون منتقلة من مكان الى آخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان ومستبدلا بسبب حركته الوضعية مكانا آخر كان المحدد كله في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح هذا وقد قيل ان لهم ان يخصصوا قولهم كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان بالاجسام التي لها مكان فيخرج عنه ما لا مكان له وان يقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة هي فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل

قوله ان المكان الذى خرج عنه الحجر الخ اورد عليه سيد المدققين ان الجسم اذا خرج عن مكان يثبت فى الوهم فراغا كان الجسم فيه كما قال الشيخ فى طبيعيات الشفا
من ان التوهم يتبع التحيز فى اثبات فضا غير متناه فان اراد ببقاء المكان بقاء ذلك البعد فهو لكن ذلك البعد ليس متحققا نادتقاده فى الوهم لان الخارج
وان اراد بقاء ما هو مكانه حقيقة اعنى السطح فهو ممنوع طاهرا نعم يمكن ان يقال اراد ببقاء المكان بقاء ما يدل عليه الامارات الاربعة المذكورة التى اتفق الجمهور عليها
وهو المراد بالمكان عند الجمهور ولا نزاع فيه بل النزاع فى ان ذلك المكان المدلول عليه بالامارات اى شىء هو البعد ام السطح واى ما كان نحكم اجمالا ببقاء ما هو مكان
للجسم بعد خروجه عنه من غير التفات الى خصوصيته ثم اذا التفتنا الى خصوصيته وتفصيل الامور المتعلقة بالمكانية نجزم بان السطح ليس بموجود بعد الخروج فيتعين لنا العلم
بان المكان المجزوم بوجوده ليس اياه فى ان الترديد الذى ذكره لا يخرج عن شىء فتم — قوله المص قدس سره فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل الخ مع القائلين

اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى مكان فليس
مما علم بالضرورة ولهم وجوه اخر منها انا نعلم بالضرورة ان المكان الذى خرج عنه الحجر المسكن فى الهواء فملأه الهواء لم يبطل والسطح
الذى كان محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل ذلك على ان المكان هو البعد الذى لم يبطل دون السطح الذى
بطل ومنها ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه ومقصد المتحرك بالحصول فيه يجب ان يكون موجودا حال
الحركة ليتصور كونه مقصودا بالحصول فيه فالمكان الذى يقصده الثقيل المطلق وهو الذى يقتضى ان ينطبق مركز
ثقله على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا يحيط
بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذى يقتضى ان ينطبق محيطه بمقعر فلك القمر كقطعة من
النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما يفرض هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هنا موجودا
يحيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم فى حال حركتى الثقيل والخفيف و
منها ان المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن لان المتمكن منطبق على المكان مالىء له فيجب ان يكونا متساويين واذا كان
المكان هو السطح لا يكونان متساويين فان الشمعة المدورة اذا جعلناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف
المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم فى الحالين واحد
وايضا اذا حفرنا فى الجسم حفرة عميقة فقد نقص الجسم الذى هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوى به وايضا زق
الماء المملوء منه اذا صب منه بعضه كان ذلك الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان مماسا له كان قبل الصب فقد نقص
المتمكن الذى هو الماء والمكان اعنى السطح الباطن من الزق بحاله ومنها ان المتمكن مالىء للمكان منطبق عليه كما مر آنفا ولا
يتصور ذلك الا بان يكون فى كل جزء من المكان جزء من المتمكن بل وان يكون كل جزء من المتمكن ايضا فى جزء من المكان فلو كان
المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن فى مكانه مكان اصلا ومنها ان الجسم انما يكون فى مكانه بحجمه لا بسطحه فلو فرض
ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد تدفع هذه الوجوه الثلاثة بان معنى كونه مالئا له انه لا
يوجد شىء من مكانه الا وهو ملاق لسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه فى مكانه انه بتمامه فى داخل المكان لا ان كل جزء من
حجمه ملاق لجزء من مكانه فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل القائلون بان المكان هو السطح مع بعض القائلين
بالبعد المجرد الموجود لم يجوزوا ان يخلو المكان عما يشغله وعليه المص والباقون منهم مع القائلين بالبعد الموهوم
على جوازه وهم اصحاب الخلاء والا تساوت حركة ذى المعاوق وحركة عديمه عند فرض معاوق اقل بنسبة زمانيهما
احتج المانعون بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا للزمان تلك الحركة بدون المعاوق
واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة الجسم فى فرسخ مثلا من الخلاء ولا محالة يكون فى زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض
حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها فى فرسخ من الملاء ولا محالة يكون فى زمان اكثر لوجود العايق ولنفرضه عشر ساعات
ثم نفرض حركته بتلك القوة فى ملاء ارق قواما من الملاء الاول بحيث يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء
الغليظ كنسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الغليظ اى يكون معاوقة الملاء الرقيق عشر معاوقة الملاء
الغليظ فيلزم ان يكون زمان الحركة فى الملاء الرقيق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم يكن
السرعة والبطوء اعنى قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوقة وكثرتها فيلزم تساوى زمان حركة ذى المعاوق

اعنى البطئ فى الملأ الرقيق وزمان حركة عديم المعاوقة اعنى البطئ فى الخلأ واعترض عليه بانا لا نسلم امكان قوام يكون على
نسبة زمان الخلأ الى زمان الملأ وانما يمكن لو لم ينته القوام فى مراتب الرقة الى ما لا قوام ارق منه اذ لو انتهى جاز
ان لا يوجد فى تلك المراتب قوام ان على نسبة زمانى الخلأ والملأ وعدم الانتهاء مم ولو سلم فلم لا يجوز ان يتوقف
المعاوقة على قدر من القوام بحيث لا توجد بدونه وتروح بقوام الاخلأ الى المذكور اعنى ان لا يوجد معاوقتان على النسبة
المذكورة ولو سلم عدم التوقف ايض فلم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلأ الى زمان الملأ على وجه لا يوجد تلك
النسبة بين المعاوقتين فان الاولى من النسب المقداريه والثانية من النسب العدديه وقد برهن اقليدس على انه
يجوز ان يكون نسبة مقدار الى آخر نسبة لا توجد تلك النسبة بين النسب العدديه واقول لا يخ اما ان يمكن ان
يكون الحركة بدون معاوقة من الملأ فى زمان اولا يمكن فان امكن نقول بعض من زمان الحركة فى الملأ الغليظ كساعة
مثلا فى المثال المفروض بازاء نفس الحركة والباقى كتسع ساعات بازاء معاوقة الملأ الغليظ فزمان حركة
الملأ الرقيق فى المثال المفروض ينبغى ان يكون ساعة لاجل نفس الحركة وتسعة اعشار ساعة لاجل معاوقته اذ
الفرض ان معاوقته عشر معاوقة الملأ الغليظ فالزمان الذى بازاء معاوقته عشر الزمان الذى بازاء معاوقة الملأ
الغليظ فلا يلزم ان يكون الحركة مع العايق كهى لا معه وان لم يمكن بطل استدلالكم هذا لان حاصله ان الخلأ
مح اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة مح لكنه يلزم من فرض وقوعه مع فرض الحركات الثلاث
المذكورة على الوجه المذكور مع ان كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع تلك الامور ايض ممكن تساوى ما فى ذى
المعاوق وعديم المعاوق وانه مح قطعا فالخلأ مح واذا اعترفتم بان الحركة بدون معاوقة من الملأ لا يمكن ان يكون
فى زمان فقد اعترفتم باستحالة ثالث احدى الحركات الثلث اعنى الحركة فى الخلأ على الوجه المذكور اعنى كونها فى زمان
ولزمكم الاعتراف ببطلان دليلكم وهذا الاعتراض اورده بعض المتاخرين بوجه آخر وهو ان الحركة بنفسها تستدعى
زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فتستجمعها واجدة المعاوقة وتختص باحديهما فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة
غير مختلف فى جميع الاحوال وانما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف
ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك المح المذكور والمص مهد للجواب عنه مقدمة هى ان كل حركة لا بد ان يكون
على حد ما من السرعة والبطؤ لانها لا محة تكون على مسافة وفى زمان فاذا فرض حركة اخرى تقطع تلك المسافة
فى نصف ذلك الزمان او فى ضعفه كانت اسرع او ابطأ من الاولى فان كانت تلك الحركة نفسانية اى صادرة
عن شعور وارادة جاز ان تحدد النفس حالها من السرعة والبطؤ بان تخيل ملائمة حدا منهما وينبعث عنها الميل
ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة او البطيئة وان كانت طبيعية او قسرية احتاجت فى تحديد حالها من السرعة
والبطؤ الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعور لها بالملائمة وغيرها حتى يمكن استنادا الحدود
المختلفة اليها فهى بحسب ذاتها تكاد تحصل الحركة فى غير زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الحركة
الى ما يحددها لها وكذلك القاسر لا تفاوت فيه لان المفروض تحريكه بقوة واحدة وكذلك القابل للحركة
اعنى الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده فلا بد من امر آخر يعاوق المحرك فى تاثيره والا لم يكن له مدخل
فى اقتضاء حد الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما فى المسافة

ذلك الزمان اسرع في ضعف البطء وكانت مع السرعة والبطوء
انتهى كلام المحاكمات   قوله فهي مفردة غير موجودة قال صاحب

من الاجسام فبحسب اختلافه رقة وغلظا كالهواء والماء يتفاوت حد الحركة سرعة وبطوءا واما غير الخارج فهو لا
يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل
هو لكن يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس للشان هما مبدأ الميل الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين
اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدل الحكماء باحوال
هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب معاوق داخلي
فاثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا وبعد تمهيد تلك المقدمة اجاب عن الاعتراض المذكور
بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطوء شيئا آخر
لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا
وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد ما من السرعة والبطوء في زمان
كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة اسرع او ابطأ من المفروضة فكانت
مع حد من السرعة والبطوء حين فرضناها لا مع حد منهما هف والحاصل ان المص يخص الدليل باحدى الحركتين الطبيعية
او القسرية ثم يدعي ان تينك الحركتين لا تكونان على حد ما من السرعة والبطوء الا بسبب المعاوق فاذا فرضت
الحركة مفردة عن المعاوق كان هذا فرضا للحركة مفردة عن السرعة والبطوء ثم يضم الى ذلك ان الحركة بدونهما
غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا ليتنج ان الحركة مفردة لا تستدعي شيئا من الزمان فزعم ان قول المعترض
ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوق زمانا آخر معناه ان الحركة اذا لم يكن مع المعاوق تستدعي زمانا
وليس كذلك بل معناه ان الحركة مستقلة بنفسها تستدعي زمانا اي من غير ان يكون للمعاوق دخل في ذلك الاستدعاء
ثم بانضمام المعاوق اليها في الاستدعاء تستدعي زمانا آخر وهذا المعنى لا يقتضي ان تكون الحركة لا مع المعاوق
مستندة لزمان والعجب منه مع كونه علما في التحقيق وعالما بالتدقيق انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذي فهمه
بمقدمات اكثرها في محل المنع ولم يتنبه انه مبني الدليل وبابطاله ينهدم بنيانه على ما مر تقريره مشروحا واما المنع فهو ان
قوله وكذلك القاسر لا تفاوت فيه ان اراد ان القاسر في الحركات الثلاث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت فيه
فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبطوءا في تلك الصور الثلث فذلك مطلوب هو
المعترض فانه يدعي ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق يقتضي قدرا من الزمان وحدا ما من السرعة والبطوء وهو
محفوظ في الصور الثلث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته وان اراد ان القاسر
لا يتفاوت في ساير الحركات القسرية ايضا فلو كان هو المحدد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت اسرعا وابطأ
فذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده
ثم قوله فلا بد من امر آخر يعاوق المحرك في تأثيره والا لم يكن له مدخل في اقتضاء حد الحركة ايضا ثم فان ذلك الامر
الآخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل نقول ان ذلك الامر الآخر هو الميل قال المص في شرح الاشارات ان الحركة لا تنفك
عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد من السرعة والبطوء هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف
وانما تختلفان بالاضافة العارضة لهما فما هو سرعة لشيء بالقياس الى شيء هو بعينه بطوء بالقياس الى آخر ولما

المعترض وكلامه واف برامه بحيث لا غبار عليه اصلا كما حققناه فقد قال الاولى
ان يقال منع كلام المعترض ان عدم المعاوق مجرد كما ان المعاوق كذلك ويمكن
ان يقال انه لا يجدي المعترض اذ غرضه منع لزوم مساواة زمان ذي المعاوق

مطلق
تقتضي
الزمان الذي هو طبيعة الحركة متحددا ومتعينا لها بسبب المعاوق لا بنفس
ذاتها ولزوم تعين زمان الحركة الواقعة فرضا في الخلاء بدون المعاوق انما هو محض
الفرض ولا ينافي ما هو مطلوب المص ومطلوب استحالة ذلك في الواقع اي حصول
مقتضى الدليل هو امكان تحدد زمان الحركة بنفسها مع فرض وقوعها بدون المعاوق

كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التى هى مبدء الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها ممتنعا للعلم الاولوية فاقتضى ولا امر اشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذى الطبيعة فى الكم اعنى الكبر والصغر او الكيف اعنى التكاثف والتخلخل او الوضع اعنى اندماج الاجزاء او انتفاشها او غير ذلك وذلك الامر هو الميل وهذا الكلام صريح فى ان مايحدد حال الحركة من السرعة والبطوء هو الميل ولئن سلمنا ان ذلك الامر الاخر يجب ان يكون معاوقا للمحرك فى تأثيره فلا نم انه قوام ما فى المسافة من الاجسام لم لا يجوز ان يكون امر اخر غير القوام كالقوة الجاذبة للمغناطيس مثلا فانا لو اخذنا بيدنا قطعة من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا الحديد فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه فى الحركة قوة المغناطيس ويتسارع فى الحركة بحسب تباعده من المغناطيس ولو سلم فلا نم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية قوله لان ذات الشئ لا يمكن ان يقتضى امرا ويقتضى ما يعوقه عن اقتضائه ذلك قلنا غير لازم لا نما كان يلزم لو لم يتعدد غير الخارج لكنه متعدد كالطبيعة والنفس فاحدهما يقتضى الحركة والاخر يعوقه عنها كالطير اذا سقط عن مكانه بثقله وهو يطير اليه فلا نم الاستدلال اما بالحركة الطبيعية على امتناع الخلاء لان حاصله بعد التلخيص ان الحركة لابد فيها من معاوق يحدد حالها من الاسراع والحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج فاذا لم يكن هناك معاوق خارجى ايضا وذلك بتحقق الخلاء انتفى المعاوق بالكلية ويلزم من انتفائه انتفاء الحركة فهذا المنع يتوجه الى المقدمة القائلة الحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج سلمنا ذلك لكن نقول احد المعاوقين كاف فى تحديد حال الحركة من الاسراع والابطاء فلا نم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاوق الخارجى اعنى على امتناع الخلاء لان المعاوق الداخلى فيه يحدد حال الحركة من الاسراع والابطاء لكن هذا المنع فى التحقيق منع لقوله وكذلك القابل للحركة اعنى الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده وقدم ايضا وكذا لا يصح الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخلى اعنى على مبدء الميل الطبيعى لان المعاوق الخارجى اعنى قوام ما فى المسافة كاف فى تحديد حال الحركة وظاهر ان الاستدلال على هذا النمط لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله ولاجل ذلك استدل الحكماء بهاتين الحركتين تارة على امتناع الخلاء وتارة على وجود مبدء الميل الطبيعى فى الاجسام التى تقبل الحركة القسرية ومنهم من زعم ان معناه ان الحركة بماهيتها تقتضى قدرا من الزمان فوق ان الجواب الصحيح عن اقتضاء الحركة بنفسها قدرا من الزمان انه لا يجوز ان يقتضى الحركة لذاتها زمانا معينا والا لما جاز وقوع الحركة فى نصف ذلك الزمان وهو باطل لان نصف تلك الحركة واقع فى نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف الحركة حركة بل الحركة من حيث هى حركة لا تستدعى الا زمانا مطلقا ومسافة مطلقة واما المعين للزمان هو الحد المعين من السرعة والبطوء وليس كذلك فان كلام المعترض انما هو فى الحركة المخصوصة المفروضة فى الاستدلال وما بين من ان هذا الجواب انما يتم لو تبين ان لتلك الحركة جزء موجودا فى الخارج وامكان انقسامها ولو بحسب الوهم لا يكفى فى هذا المقصود او يبين ان وقوع الحركة فى جزء من ذلك الزمان الذى فرضنا انه يقتضيه ماهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر وانى له بيان ذلك اى بيان امكان وقوعها الا بحسب التوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة فى ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فكلا لجواز ان يكون الزمان الذى يقتضيه ماهية الحركة قدرا لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف يقع الحركة المحققة فى جزء وهمى من

الزمان مدفوع بان العقل يحكم بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى حكما مطابقا للواقع بان كل جزء من اجزاء الزمان الذي فرضنا
انه يقتضيه ماهية الحركة زمان وظرف لجزء من اجزاء الحركة الواقعة فيه وذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة
وهو في نفسه ايضا مسافة فنحكم بان ماهية الحركة من حيث هي صالحة لان يقع في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان فلا يقتضي
الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان بل يقتضي مطلق الزمان ولما كان للجهة مناسبة للمكان لان كل واحد منهما مقصد
للمتحرك الاينى لان المكان مقصد للمتحرك بالحصول فيه والجهة مقصد للمتحرك بالوصول اليها او القرب منها ولان
كل واحد منهما مقصد بالاشارة الحسية اشار بعد الفراغ عن مبحث المكان الى مبحث الجهة فقال والجهة طرف الامتداد
الحاصل في ماخذ الاشارة وليست منقسمة في ماخذ الاشارة لما ذكرنا من انه طرف الامتداد الحاصل فيه فاما ان
لا تكون منقسمة اصلا فتكون نقطة او تكون منقسمة في امتداد واحد فتكون خطا او في امتدادين آخرين فتكون
سطحا وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد يسمى نهاية وطرفا وبالنسبة الى الحركة والاشارة يسمى جهة فان قيل فالجهات
على ما ذكرت اما النقاط او الخطوط او السطوح وهي قائمة بالجسم فتتحرك بحركته فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة
للوصول اليها او القرب منها كما ذكرتم سابقا وايضا يلزم ان يكون جهتا الفوق والسفل ايضا متبدلتين اقول
نعم لا يتصور حركة الجسم الى الجهات التي تكون قائمة به لتحركها بحركته واما حركته الى جهات تقوم بالجسم الاخر او حركة جسم
الاخر الى جهات تقوم به فلا مانع عنها والتبدل في جهتي الفوق والسفل انما يلزم على تقدير حركة الفلك المحدد
لهما وخروجه من مكانه وذلك غير ممكن والا لم يكن محددا فان جهة اليمين من الانسان مثلا انما تتبدل عند تبدله
لانه هو المعين والمحدد لها فان اليمين هو ما يلي اقوى جانبيه فاذا استدار على نفسه صار ما يلي اقوى جانبيه
اضعفهما فصار اليمين يسارا وهي من ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة اشار الى الاستدلال
على كون الجهة امرا موجودا ذا وضع بانها مقصودة بالحركة والاشارة الحسية والمعدوم لا يكون منتهى الاشارة
ومقصد المتحرك وكذا الموجود الذي لا وضع له وقد عرفت بما مر آنفا من الفرق بين المكان والجهة فساد قوله مقصودة
بالحركة للحصول فيها وان الصواب ان يقول وصولا اليها او قربا منها والطبيعي منها فوق وتحت وما عداهما غير متناه
الجهة على قسمين قسم يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع
وهو فوق وسفل فان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله
ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع وصار قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس واما الفوق والتحت فلا يتبدلان
لان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي رأسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق
فهما جهتان واقعتان بالطبع لا تتغيران بالفرض والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد
ويمكن ان يفرض في كل جسم امتدادات غير متناهية ويكون كل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور ولم يتحقق
وسبب الشهرة امران عامي وخاصي اما العامي فهو ان الانسان بحسب جبلته ان عليه يدان وظهر وبطن ورأس
وقدم فالجانب الذي هو الاقوى في الغالب يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذي وجهه والبه حركاته بالطبع وهناك
حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي رأسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عندهم
شيء مما ذكرت وقفت اوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات ايضا ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام

وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على ذلك الوجه واما الخاص فهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها عن بعض يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاص يشتمل على اعتبار العام مع زيادة هي تقاطع الابعاد على قوائم فان العامة غافلون عنها وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها ولا شك ان قيام بعض الامتدادات على بعض مما لا يجب في اعتبار الجهات واذ لم يعتبر كانت غير متناهية لامكان ان يفرض في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة امتدادات غير متناهية

الفصل الثاني في الاجسام

وهي قسمان فلكية وهي الافلاك بما فيها وعنصرية وهي العناصر بما فيها من المواليد الثلاثة اعني المعدنيات والنباتات والحيوانات اما الفلكية فالكلية منها يعني الافلاك التي ليست باجزاء لافلاك اخر تسعة واحد منها غير مكوكب ولذلك يسمى بالفلك الاطلس تشبيها له بالاطلس الخالي عن النقوش محيط بالجميع ولذلك يسمى بفلك الافلاك وبالفلك الاعظم وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة على الترتيب المشهور وهذه الافلاك هي التي لم يجوزوا ان تكون اقل منها لانهم وجدوا في بادي الراي جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية السريعة من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا ثم وجدوا بنظر ادق ان جميع الثوابت تتحرك بحركة واحدة بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا آخر وكذا وجدوا الكواكب السيارة السبعة ذوي حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بقياس بعضها الى بعض فاثبتوا لكل منها فلكا آخر فصارت الافلاك تسعة واما في جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك الغير المكوكبة كثيرة وجوز المصنف ان يكون الافلاك ثمانية بان يستند الحركة اليومية الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان يتعلق بها نفس تحركها قال صاحب التحفة لما سمعت هذا من المصنف قلت فيجوز ان تكون سبعة بان يكون الثوابت في دواير البروج على محدب فلك زحل وتتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها بالحركة الاولى واخرى بالسابعة تحركها بالحركة الاخرى لكن بشرط ان نفرض دواير البروج متحركة بالحركة السريعة دون البطيئة لينتقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع فاستحسن واحسن علي وتشتمل تلك الافلاك الكلية على افلاك اخر جزئية ينفصل اليها الافلاك الكلية على ما دلهم عليه ما شاهدوا من احوال تلك الكواكب من السرعة والبطؤ والرجعة والاستقامة والاقامة والخسوف والكسوف والتشكلات البدرية والهلالية واختلاف اوضاعها بالنسبة الى سكان الاقاليم وغير ذلك حافظا كل منها لنظام مخصوص عائدا كل حال الى مثلها وما يتوهم من ان اثبات الافلاك على الوجه المخصوص مبني على اصول فاسدة ماخوذة من الفلاسفة من نفي القادر المختار وعدم تجويز الخرق والالتيام على الافلاك وانها لا تشتد في حركاتها ولا تضعف ولا يكون لها رجوع ولا انعطاف ولا وقوف ولا اختلاف حال غيرها بل تكون متحركة ابدا حركة بسيطة في الجهة التي تتحرك اليها الى غير ذلك من المسائل الطبعية والالهية التي بعضها مخالف للشرع وبعضها لم يثبت لكون ادلتها مدخولة اذ لو لم يبن على تلك الاصول نقول ان القادر المختار يحسب ارادته يحرك تلك الافلاك على النظام المشاهد او نقول ان الكواكب يتحرك في الفلك كالحيتان في الماء تسرع وتبطئ وترجع وتقف وتقيم من غير حاجة الى تلك الافلاك الكثيرة وعلى تقدير ثبوت تلك الاصول

فما ذكروا اثبات للملزوم بناء على وجود لازمه ولا يصح الا اذا علم المساواة وليست بمعلومة اذ لا ضرورة ولا برهان

على امتناع ان يكون تلك الاختلافات المشاهدة لاسباب اخر غير ما ذكروا فليس بشيء اذ منشاؤه عدم الاطلاع على

مسائل هذا الفن ودلائله فان اكثرها مقدمات حدسية يجزم العقل بثبوتها عند مشاهدة الاختلافات المذكورة

على النظام المشاهد والاستعانة بالمقدمات الهندسية التي لا يتطرق اليها شائبة اشتباه مثلا مشاهدة التشكلات

البدرية والهلالية على الوجه المرصود يوجب اليقين بان نور القمر مستفاد من الشمس وان الخسوف انما هو بسبب حيلولة

الارض بين الشمس والقمر والكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس والابصار مع القول بثبوت القادر المختار

ونفي الاصول المذكورة فان ثبوت القادر المختار وانتفاء تلك الاصول لا ينفيان ان يكون الحال على ما ذكر غاية

الامر انهما يجوزان الاحتمالات الاخر مثلا على تقدير ثبوت القادر المختار يجوز ان يسود القادر المختار بحسب ارادته

وجه القمر عند الخسوف من غير حيلولة الارض وكذا عند الكسوف وجه الشمس من غير حيلولة القمر وكذا يجوز ان يسود

ويسور وجه القمر على ما يشاهد من التشكلات البدرية والهلالية وايضا على تقدير جواز الاختلاف في حركات

الفلكيات وساير احوالها يجوز ان يكون احد نصفي كل من النيرين مضيئا والاخر مظلما ويتحرك النيران على مركزيهما

بحيث يصير وجهاهما المظلمان مواجهين لنا في حالتي الخسوف والكسوف اما بالتمام وذلك اذا كانا تامين واما بالبعض على

قدرهما اذا كانا غير تامين وعلى هذا القياس حال التشكلات البدرية والهلالية لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات

المذكورة ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر نوره من الشمس وان الخسوف والكسوف انما يكونان بسبب حيلولة الارض

والقمر ومثل هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية والتجربية بل في جميع الضروريات فانا نجزم بانا واني البيت بعد

خروجنا عنه لم يصر اناسا فضلاء محققين في العلوم الالهية والهندسية مع ان القادر المختار يجوز ان يجعلها

كذلك بحسب ارادته بل على تقدير ان يكون المبدء موجبا يجوز ان يتحقق وضع غريب من الاوضاع الفلكية يقتضي ظهور

ذلك الامر الغريب على ما هو مذهب القائلين بالايجاب من استناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية وغير ذلك مما هو مذكور

في شبهة القادحين في الضروريات والحاصل ان المذكور في علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهية وما جرت

به العادة من تصدير المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة وليس ذلك امرا واجبا بل يمكن اثباته من

غير ابتناء عليها فان المذكور فيه بعضه مقدمات هندسية لا يتطرق اليها شبهة وبعضه مقدمات حدسية كما ذكرنا

وبعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ بما هو الاليق والاولى كما يقولون ان محدب الحامل مماس محدب الممثل على

نقطة مشتركة وكذا مقعره لمقعره ولا مستند لهم غير ان الاولى ان لا يكون في الفلكيات فضل لا يحتاج اليه وكما يقولون

ان فلك الشمس فوق فلك الزهرة وعطارد لان حسن الترتيب والنظام يقتضي ان يكون ما هو اكثر بعدا واعظم مدارا

ابطأ حركة من الكواكب او ان يكون الشمس واسطة في النظم والترتيب بمنزلة شمسة القلادة بين ما يبعد عنها الابعاد

الاربعة اعني التسديس والتربيع والتثليث والمقابلة وبين ما لا يبعد عنها اقل الابعاد المذكورة اعني التسديس

وبعضه مقدمات يذكرونها على سبيل التردد دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة والبطوء اما بناء

على اصل الخارج واما بناء على اصل التدوير من غير جزم باحدهما ولو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه الذي

ذكروه يتوقف على تلك الاصول الفاسدة فلا شك انه انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه الذي ذكرنا اما

اذا كان

اما اذا كان دعويهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه وان امكن ان يكون على الوجوه الاخر فلا ينقص النوقف وكفى
بهم فضلاً انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة ما ينضبط به احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه تيسر لهم ان
يعينوا مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها مع بعض في كل وقت ارادوا بحيث يطابق الحس والعيان مطابقة
يتحير فيها العقول والاذهان ومن تامل في احوال الاظلال على سطوح الرخامات شهد ان هذا الشيء عجاب واثنى
عليهم بثناء مستطاب تداوير وخارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون اقول وفيه نظر اما اولاً فلانه صريح في ان
الافلاك الجزئية انما يكون تداوير وخارجة المراكز وهذا خطأ فان من الافلاك الجزئية للقمر جوزهر او مائلا وهما
فلكان متوافقا المركز واما ثانيا فلان عدد الافلاك على ما هو المشهور يرتقي الى خمسة وعشرين لان لكل من المتحيرة
مع القمر تدويرا واحدا فالتداوير ستة ولكل من السيارة فلكا خارج المركز سوى عطارد فان له فلكين خارجي
المركز فالافلاك الخارجة المراكز ثمانية وللقمر فلكان آخران متوافقا المركز على ما مر فعدد الافلاك الجزئية تصير ستة
عشر وهي مع الافلاك الكلية يرتقي الى خمسة وعشرين على ما ذكرنا نعم لو لم يجعلوا الكرة المحيطة بالمائل فلكا
براسه بل جعلوها مع المائل فلكا واحدا تعلق به نفس تحركه بحركة الجوزهر بل كانت تلك الكرة جزء من الفلك
كالمتممات غير معدودة في عداد الافلاك وكان عدد الافلاك على ما ذكره اربعة وعشرين الا ان اصحاب هذا الفن
قاطبة صرحوا بان الفلك الاول من افلاك القمر هو الفلك الممثل ويسمى بالجوزهر ايضا محدبه مماس لمقعر فلك
عطارد ومقعره لمحدب الفلك الثاني من افلاكه ويسمى بالفلك المائل فلك الكرة يجب ان تعد من الافلاك
وليس فلكا كليا والا لكان المائل ايضا فلكا كليا فيصير عدد الافلاك الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهبوا اليه فهو من
الافلاك الجزئية فيلزم ما ذكرنا وتشتمل على كواكب سبعة سيارة والف نيف وعشرين اي اثنين وعشرين او خمس
وعشرين كوكبا ثوابت رصدوها وعينوا مواضعها طولا وعرضا واما غير المرصودة من الثوابت فهو غير محصورة والكل
اي الافلاك باسرها بسائط والا لكان اجزاؤها المختلفة الطبايع قابلة للانتقال الى احيازها الطبيعية وما ذلك
الا بالحركة المستقيمة فيلزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك وقد بين في موضعه ان الجهة انما تتحدد بالفلك
وفيه نظر لانه يجوز ان يكون المواضع الطبيعية لتلك البسائط متجاورة بحيث يكون تلك البسائط مجتمعة متلاصقا
بعضها مع بعض حال كونها في احيازها الطبيعية اقول ولو سلم انها قد خرجت حال التاليف عن احيازها الطبيعية
مع احيازها التي هي فيها حال التاليف متساوية البعد عن مركز العالم وهو ينتقل اليها بالحركة المستديرة
لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم تحدد الجهات قبلها فان قيل المراد بالحركة المستقيمة ما يخرج المتحرك بها عن مكانه
اعني الحركة الاينية فان النقطة الجوالة من النار على الاستدارة مثلا متحركة حركة تخرجها من مكانها فتكون
متحركة حركة مستقيمة اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي لا يخرج عنه بحركته اصلا فانه يتحرك على الاستدارة
واما حركة الجوالة ونظايرها فانما هي تسمى مستديرة لغة لا اصطلاحا اقول الفلك انما يحدد جهتي الفوق والسفل دون
ساير الجهات فاذا تحرك جزء الفلك من مكانه الغريب الى مكانه الطبيعي على دائرة مركزها مركز العالم فهو لم يتحرك الى
احد جهتي الفوق والسفل فلم يلزم تحددهما قبل الفلك فان سميتم تلك الحركة مستقيمة نوجه المنع الى قولكم يلزم ان
يكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء الى احيازها الطبيعية انما يكون بحركتها الى احد جهتي

الفوق والسفل فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة قبل حركة الاجزاء ولا استحالة في ذلك انما المحال ان يتحدد الجهة قبل وجود
الاجزاء اذ يلزم ح ان يكون الجهة بتحدده قبل الفلك لا بالفلك على ان هذا الدليل قد اعترض عليه بانه انما يثبت طبيعة
الفلك المحدد للجهات اعني الفلك الاعظم دون ساير الافلاك كما هو مدعاه خالية عن الكيفيات الفعلية اي الحرارة
والبرودة والكيفيات الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة هذه الكيفيات الاربع وان كان كل منها منشأ للفعل و
الانفعال لكن الفعل في الاوليين اعني الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال في الاخريين اعني الرطوبة واليبوسة اظهر
فلذلك سميت الاوليان بالفعليين والاخريان بالانفعاليين قالوا الفلك لا حار ولا بارد لان هاتين الكيفيتين
توجبان لمحلهما ميلا صاعدا وهابطا فيكون قابلا للحركة المستقيمة وانه يوجب تحدد الجهة قبل الفلك وهذا الدليل
لابتنائه على تحديد الجهة يختص بالمحدد ولا يعم الافلاك الباقية والحجة العامة للكل انها متحركة بالاستدارة فلا يكون
الاوصاف فيها ميل مستدير فلا يكون فيها ميل مستقيم لتنافيهما لان الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم الى جهة والمستدير
يقتضي صرفه عنها وقد يمنع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد فيحصل باجتماعهما فيه حركة مركبة كالدحرجة
في الكرة وكما في العجلة فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا ولئن سلم فحركة الاستدارة صارفة عن الجهة بل هي غير
مقتضية للتوجه اليها ويرد على الوجهين انا لا نسلم ان الحرارة والبرودة توجبان لمحلهما ميلا صاعدا وهابطا مطلقا بل ذلك
في العناصر فقط دون الافلاك فجاز ان يكون فيها حرارة او برودة بلا خفة وثقل فان قيل الحرارة علة الخفة كما ان
البرودة علة الثقل فيمتنع التخلف فلو وجدتا في الافلاك لترتب المعلولان عليهما قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة الفاعلية
لعدم القابل كالحركة فانها توجب الحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير قابلة
للحرارة عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا تقبلهما وان كانتا مقتضيتين
لهما قال الامام المعتمد في اثبات ان الفلك ليس بحار ان يقال لو كانت الافلاك حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي
هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته من غير عائق هناك لكونها بسيطة والتالي باطل والا لكان الاقرب من
الفلك اسخن كرؤس الجبال الشامخة ولم يظهر من الشمس اثر التسخين في عالمنا هذا اذ يستحيل ان تسخن الشمس دون
السموات التي هي في غاية الحرارة مع انها اعني السموات اضعاف اضعافها اذ هي فيها كقطرة في بحر لجي والجواب ان مراتب السخونة
مختلفة بالنوع فربما لا يقبل مادة الفلك الا مرتبة ما ضعيفة من الحرارة فلا يؤثر حرارته في عالمنا هذا ولئن سلمنا
قوة حرارتها قلنا اثر التسخين منها قد لا يصل الينا لان الطبقة الزمهريرية مانعة له والشمس لا تسخن بنفسها
بل اشعتها هي المسخنة سيما اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست اشعتها من اشياء صقيلة
جدا احرقت الاشياء المنعكسة اليها كما في المرايا المحرقة وليس للافلاك الحارة بالفرض اشعة تقتضي تسخينها
وايضا كرة النار ثابتة عندهم ومحيطة بساير العناصر فلو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون كرة النار حارة وقد يجاب
عنه بان الطبقة الزمهريرية نفاوتها ولا يتصور مقاومتها للافلاك المسخنة جدا اذ لا قدر لها بالقياس اليها
كما يتضح في مباحث الابعاد والاجرام من علم الهيئة وقالوا ايضا انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة كيفية تقتضي
عسرهما ولا يتصور ذلك القبول والترك سواء كان بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة في اجزاء القابل فوجود الرطوبة و
اليبوسة في جسم يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على الافلاك والجواب انكم قد عرفتم المنوع ايضا

ولوازمها

ولوازمها اى خالية عن لوازم تلك الكيفيات كالخفة والثقل والتخلخل والتكاثف والا لزم قبولها الحركة المستقيمة
والجواب منع بطلان التالى كما مر سابقا فتذكر لانها لا تحجب عن الابصار ما وراءها من الكواكب هذا انما يتم فى غير الفلك الاطلس
واما العناصر البسيطة فاربعة كرة النار والهواء عطف على كرة النار لا على النار وكذا قوله والماء والارض اشارة الى
ان تلك العناصر الاربعة وان كان مقتضى طبايعها الكروية لكن غير النار قد خرجت عن مقتضى طبايعها اما الارض والماء
فذلك فيهما ظاهر واما الهواء فلان الادخنة المرتفعة اليه تخرجه عن الكروية ولا تخرج النار عنها لانها قوية على احالة
ما يصل اليها بالتسخين واستفيد عددها من ازدواجات الكيفيات الفعلية والانفعالية وجدت العناصر لا تخ
عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يجد ما يشتمل على واحدة منها فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلاثة لما بين
الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع فى كل بسيط عنصرى فالجامع
بين الحرارة واليبوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة واليبوسة
هو الارض وكلامهم فى هذا المقام مبنى على الظاهر الذى هو عدم الاحساس التى تلمسنا بالوجدان والتجربة والتفتيش
عنها بالاستقراء لا على البيانات القياسية وضبط الاحتمالات العقلية فان ذلك مما لا سبيل اليه ههنا قال الامام
الرازى من حاول حصر البسائط العنصرية بتقسيم عقلى فقد حاول ما لا يمكن الوفاء به نعم الناس لما بحثوا بطريق التركيب و
التحليل وجدوا تركيب الكاينات منتسبا من هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة
من تركيب اجسام اخر ولا منحلة اليها فلا جرم زعموا ان الاسطقسات هى هذه الاربعة انتهى كلامه فلا يرد عليهم انه يجوز
ان يكون فيما غاب عنا عنصر خال عن الكيفيات الاربع او مشتمل على واحدة منها فقط ومانعى من انكم ان اردتم بهذه
الكيفيات التى يستدلون بازدواجها على عدد العناصر ما هى فى نهاية الشدة لا يكون الهواء حارا رطبا لان حرارته
ليست فى الغاية وان اردتم ما هو اعم من الشديد وغيره ولا شك ان المتوسط بين غاية الحرارة والمعتدلة منها حدود لا نهاية
لها فان اثبتم لكل حد عنصرا يقتضيه بطبعه زادت العناصر على اربعة والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول فساده ظاهر
لان الترجيح من غير مرجح انما يلزم ان لو اثبتوا لبعض الحدود عنصرا دون بعض اما اذا اثبتوا لجميع الحدود عنصرا واحدا فلا
يلزم ذلك ولا زيادة العناصر على اربعة لا يقال يكون فعل طبيعة عنصر واحد فى مادته مختلفا غير متشابه وهم قد صرحوا
بان البسيط يجب ان يكون فعل طبيعته فى مادته متشابها غير مختلف لانا نقول انهم صرحوا ايضا بان الفعل المتشابه ليس
معناه ان لا يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد وكل واحد منها ينقلب الى الملاصق والى غيره
بوسط او وسايط اى كل واحد من العناصر الاربعة قد ينقلب الى ما يجاوره كما ينقلب النار هواء وبالعكس والهواء ماء
وبالعكس والماء ارضا وبالعكس وهى ست صور لا مزيد عليها الانقلاب الى الملاصق والمجاور وقد ينقلب الى غير ما يجاورها
اما بوسط واحد كما ينقلب النار الى الماء وبالعكس والهواء ارضا وبالعكس وهى اربع صور لا مزيد عليها الانقلاب الى غير
الملاصق بوسط واحد كما ينقلب النار ارضا وبالعكس وهما صورتان لا غير فالجميع اثنى عشرة حاصلة من ضرب كل من الاربعة
فى الثلثة الباقية والذى يدل على هذه الانقلابات التجربة والعيان اما انقلاب النار هواء فان النار
المنفصلة عن الشعل لو بقيت لرؤيت ولاحرقت ما يقابلها من بعض الجوانب فاذا انقلبت هواء واما انقلاب
الهواء نارا فعند الحاح النفخ على الكير وسد الطرق التى يدخل فيها الهواء الجديد ومن ثم جاز ان يحصل لذلك الهواء

سخونة قوية تفعل فعل النار من الاحراق كما ان السموم وهي ريح في غاية السخونة ينضج بها بدن الحيوان بلا نار فقد كابر فيما يجزم به العقل بالمشاهدة اذ قد يحدث هناك نار يلين بها الحديد واما انقلاب الهواء ماء فلان الطاس المكبوب على الجمد يركبه قطرات الماء كلما نحيتها حدثت مرة بعد اخرى فتلك القطرات لا تخرج عن اقسام ثلثة اما ان تكون من داخل الطاس فهو على سبيل الترشح وليس كذلك لانه ليس يصعد بطبعه ولانه لو كان بالترشح لكان من الماء الحار اولى لانه الطف فهو اقبل للنفوذ في تلك المسام الضيقة واما ان تكون من خارج الطاس وذلك اما بان ينقلب الهواء المطيف بالطاس اليها فذلك هو المط واما بان يكون هناك اجزاء مائية موجودة في الهواء المطيف بالطاس فينزل منه الى الطاس كما ذهب اليه ابو البركات فانه زعم ان في الهواء المطيف بالطاس اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم تتمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء فلما تبرد الاناء الهواء الذي يليه زالت السخونة من الاجزاء المائية الصغيرة فتكثفت وثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء وهذا بط ايضا لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لاسيما في الصيف فان حرارة الهواء تجذبها وتصعدها وعلى تقدير بقاء شيء من تلك الاجزاء يلزم احد امور ثلثة اما نفادها واما تناقصها واما تراخي ازمنة حدوثها والكل خلاف الواقع وذلك لان تلك الاجزاء اما على قرب من الاناء او على بعد منه فان كانت على قرب منه فاما ان ينزل الكل دفعة فيلزم نفادها في مرة واحدة او ينزل شيئا فشيئا على التساوي فيلزم نفادها وانقطاعها اذا تواترت [illegible] تنحية مرة بعد اخرى مع بقاء الاناء بحاله الاولى او على التناقص فيلزم تناقصها وان كانت على بعد منه يلزم تراخي الازمنة لبعد المسافة واعترض على ذلك اولا بانه يجوز ان يلحق بتلك الاجزاء مدد من بخارات الارض فانها متجددة دائما فيجاور الاناء دائما فلا يلزم شيء من تلك الامور الثلاثة وثانيا بانه يجوز ان يتحرك الابعد الى مكان الاقرب في زمان حركته الى الاناء مثلا اذا انحرك الى الاناء ما كان على بعد ربع ذراع منه يتحرك على الذي بعد نصف ذراع منه الى مكان ما كان على بعد الربع وهكذا فلا يتناقص ولا ينفد ولا يتراخى ازمنة النزول وثالثا بالنقض بوجهين الاول انه ان كانت برودة الاناء مقتضية لانقلاب الهواء المحيط به ماء لزم ان يصير الهواء المحيط بذلك الماء ايضا ماء بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك الهواء الى ان يجري الماء جريانا صالحا والمشاهدة تكذبه والثاني انه لو كان برودة الاناء سببا لانقلاب الهواء ماء لوجب ان يركب الندا جميع سطح الاناء بلا فرجة لان جميعه في غاية البرودة والهواء ايضا متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات بعضها ببعض وليس كذلك بل الراكب على سطح الاناء قطرات متفاصلة كحبات متفرقة واجيب عن الاول بان جرم الاناء لصلابته يعسر تكيفه بالكيفية الغريبة وعند تكيفه بكيفية يشتد تكيفه بها ويحفظها بطيئا ولذلك ربما يوجد الاواني الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات فالاناء المذكور لشدة برده يفسد الهواء المحيط به ماء والماء لضعف برودته وسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يحيله الهواء المحيط به عن برودته سريعا فلا يفسد الهواء مادام على سطح الاناء ماء فاما اذا نحي عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى افساده وعن الثاني بانه لا يلزم من احالة جزء من سطح الاناء الهواء الملاصق به الى الماء احالة كل جزء منه ما يلاصقه لجواز ان يكون للبرد المحيل شرط لا يوجد في كل جزء وان لم يعلم وايضا قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب البرد هواها فيجمد سحابا لم يسبق اليها من موضع اخر ولا انعقد من بخار متصاعد ثم يرى في تلك السحاب يهبط ثلجا ثم يصحو ثم يعود والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك كما

طبرستان وطوس وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا واعترض الامام على ذلك بان تبريد الاناء للهواء

ليس باعظم من تبريد الاراضي الجمدية اياه في صميم الشتاء بل في المواضع التي يختفي الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب

اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد

من يوم المطر فاذا يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء واجيب بانه يجوز ان يكون ذلك لعدم شرط او وجود

مانع لم نعلمهما بالتفصيل على ما مر انفا في جواب النقض الثاني واما انقلاب الماء هواء فعند تحلل الابخرة بتلطف بحيث

بالكلية كما يشاهد عند غليان القدر واما انقلاب الماء ارضا فعند انعقاد المياه الجارية التي تشرب بحيث تصير

حجارة صلبة واما انقلاب الارض ماء فعند ما يحلل الاجسام الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل

والاكسير ولما تبين امكان الانقلابات بغير الوسط نعلم امكان الانقلابات بوسط او وسايط فالنار حارة لان النار

التي عندنا مع مخالطها بما يتكيف بالبرودة حرارتها محسوسة ظاهرة فالنار الصرفة بالطريق الاولى والمناقشة فيه

بانه يجوز ان يكون النار التي عند الفلك مخالفة بالنوع للنار التي عندنا فلا يلزم الاشتراك في اللوازم او يكون

الحرارة المحسوسة في هذه النار ناشئة من خصوصية التركيب لا من الجزء الناري الذي فيه بعيدة عن الانصاف يابسة لانها

مفنية للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها واعترض عليه بانه يجوز ان يكون افناء الرطوبات لان النار اذا اثرت في

جسم مركب تصعد اجزاؤه اللطيفة فيبقى اجزاؤه الكثيفة اليابسة ولانها لو كانت رطبة لكانت استحالة الاجسام

الرطبة كالحطب الرطب مثلا اليها اسرع من استحالة الاجسام اليابسة اليها كالحطب اليابس مثلا لان الاستحالة الى

الموافق في الكيفية اسهل منها الى المخالف فيها وليس كذلك بل الامر بالعكس بشهادة التجربة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون

عسر استحالة الرطب اليها بسبب المائية التي في الرطب لا بسبب الرطوبة ولهذا اذا كان الرطب حارا كالهواء يستحيل

اليها سريعا واجيب بان الرطب اذا كان فيه برودة تقتضي عسر استحالته اليها ففي اليابس يبوسة تقتضي عسر

استحالته اليها فيلزم ان لا يكون الحطب اليابس اسرع استحالة اليها من الحطب الرطب والتجربة تشهد بخلاف ذلك

وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول للتشكل واعترض عليه بان النار التي عندنا كذلك ولعله بسبب مخالطة الهواء

فما الدليل على ان النار التي عند الفلك كذلك لا يقال ما الفرق بين المناقشتين احدهما تجويز كون الحرارة في النار

التي تلينا لاجل المخالطة بالهواء الذي هو حار وثانيهما تجويز كون الرطوبة المحسوسة فيها لاجل المخالطة مع الهواء

الذي هو رطب حيث عدت الاولى خروجا عن الانصاف دون الثانية لانا نقول المتخالفان في الكيفية اذا اختلطا انكسر

كل من الكيفيتين ويحصل للمركب كيفية بينهما في الشدة والضعف فاذا كانت الحرارة في النار لاجل مخالطة الهواء

لوجب ان يكون حرارتها اضعف من حرارة الهواء الصرف لكن الامر بعكس ذلك واما الرطوبة الحاصلة في النار بسبب مخالطة

الهواء فلا شك انها اضعف من رطوبة الهواء الصرف فيجوز ان يكون لاجل المخالطة واستدل الشيخ في الاشارات

على يبوسة النار بانها اذا اخمدت وفارقها سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية تقذفها السحاب الصاعق

واعترض عليه بانه قايل ان الصاعقة تتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض المحتبسة في السحاب وهذا

اظهر قوليه وايضا بما حكاه من ان الصواعق تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة فدل على ان مادتها الابخرة

والادخنة الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها شفافة والشفاف ما لا يمنع الشعاع عن النفوذ فيه نص على

ذلك
الشيخ في الشفا فتفسيره بما لا لون له ولا ضوء له سهو لان الزجاج الملون شفاف اذ لم يمنع من نفوذ الشعاع فيه و

الشعاع كيفية تقتضي ظهور كل جسم كثيف ورؤيته والاول هو شعاع النير والثاني شعاع البصر يعني ان النار

الصرفة التي هي كرة مماسة بمقعر فلك القمر شفافة لانها لا تستر ما وراها من الكواكب اما النار المضيئة التي تلينا

فقد نص الشيخ في الشفا على انها ليست بشفافة لانها تحجب ما وراها عن الابصار ومع ذلك لا تمنعها نفوذ الشعاع

البصري منها ولانها يقع منها ظل كما في اظلال المصباح عن مصباح آخر ومع ذلك لا يمنعه نفوذ الشعاع المصباحي

فقد عرفت ان ما يمنع نفوذ الشعاع فيه ليس بشفاف فان تحقق ان في اصول الشعل يوجد نار صرفة لقوتها وتمكنها

من احالة ما يخالطها فهي ايضا تكون شفافة لانها لا يقع لها ظل ولا يكون لها ضوء يمنع عن رؤية ما وراها قال

الشيخ في الاشارات اصول الشعل حيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر

متحركة بالتبعية لحركة الفلك بدليل حركة ذوات الاذناب فانه قد ظهر في سنة سبع وثلثين وثمانمائة الهجرية و

الشمس في اوايل الميزان ذات ذنب بقرب الاكليل الشمالي كانت تطلع وتغرب معه لا تفارقه ثم بعد مدة ظهر ان لها

حركة خاصة بطيئة فيما بين المشرق والشمال وكانت تصغر جرمها ويضعف ضوؤها بالتدريج حتى انمحت بعد ثمانية اشهر

تقريبا وقد بعدت عن الاكليل في الجهة المذكورة قدر رمح وفيما شاهدناه دلالة ظاهرة على ان كرة الاثير تتحرك

بالحركة اليومية وما قيل من انه لو كان كذلك لكانت حركة ذوات الاذناب على موازاة المعدل لكنها ليست كذلك بل

تارة الى الشمال عن المعدل وتارة الى الجنوب منه اقول ليس بشيء لانها على ما شاهدناه انما تتحرك كذلك بحركتها الخاصة

وجميع الكواكب كذلك يتحرك بالحركة اليومية مع ان لها حركات خاصة تارة الى الشمال عن المعدل وتارة الى الجنوب منه

والاستدلال بان السطح المقعر لفلك القمر مكان للنار فاذا تحرك ذلك بحركة فلك القمر تحرك المتمكن فيه بالعرض

كحركة جالس السفينة يتحرك بحركة مكانه بطؤا لا لزم ان يتحرك ساير العناصر ايضا والتشبيه بجالس السفينة وهم

لانه لا دخل في الحركة المستقيمة وكلامنا في المستديرة لها طبقة واحدة اذ ما يخالطها مع الهواء عدت هامن طبقات الهواء

وقويت على احالة المركب اليها فيل قد يقتضي صورة بعض المركبات ان لا ينفعل بتاثير النار كما يروى عن الحيوان الذي

يسمونه سمندر فلا يتم ما ذكره كليا والهواء حار لان الماء بالتسخين يصير هواء والهواء المجاور لا بد لنا انما نحس برودته

لانه ممتزج بالابخرة اختلطت به الماء رطب بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه له اربع طبقات الاولى

ما يمتزج منه مع النار وهي التي يتلاشى فيها الادخنة المرتفعة من السفل ويتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب

والنيازك وما يشابهها من الاعمدة ونحوها الثانية الهواء الغالب وهي التي يحدث فيها الشهب الثالثة الهواء البارد

لما يخالطها من الابخرة المائية ولا يصل اليه اثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض ويسمى طبقة زمهريرية وهي منشأ

السحب والصواعق والرعد والبرق الرابعة الهواء الكثيف المجاور للارض والماء الذي يصل اليه اثر الشعاع المنعكس

فلا يبقى على صرافة برودته التي اكتسبها من مخالطة الابخرة والماء بارد رطب بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ

الشعاع فيه وما يرى من انه مرئي فلا يكون شفافا فممنوع بانه لاشتغال بينهما كما في الزجاج محيط بثلثة ارباع الارض

تقريبا له طبقة واحدة والارض باردة لانها لو خليت وطباعها ولم تسخن بسبب غريب يظهر عنها برد محسوس وفيه

نظر لانه لا دليل لهم عليه والتجربة لا تفي بذلك اذ لا يتم خلو الارض في زمان من الازمنة عما يبردها وفرض الخلو لا يفيد

ونافذ

وما قيل من انها كثيفة وما ذاك الا لبرودتها بل هي ابرد من الماء لانها اكثف منه الا ان الاحساس ببرودة الماء اشد و
ذلك لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس بحرارة النحاس
اشد واقوى الا ترى ان من ادخل يده على النار بسرعة سلمت ان من امرها على النحاس المذاب احترقت مدفوع بانه يجوز ان يكون
كثافتها لبيوستها يابسة بشهادة الحس ساكنة في الوسط اما انها في وسط العالم اي مركز حجمها منطبق على مركز العالم
فلانخساف القمر في مقاطرات الحقيقية للشمس واما انها ساكنة فلانه لو تحركت فاما ان تتحرك عن الوسط او الى الوسط
او على الوسط فان كان الاول والثاني يلزم عدم انخساف القمر في مقاطرات الحقيقية للشمس والتالي باطل وان كان الثالث
لزم ان يتحرك بالاستدارة ما فيه مبدأ ميل مستقيم وقد ثبت امتناعه وايضا يلزم ان يرى حركة المرمي الى جهة حركتها ابطأ
من حركة ذلك المرمي بعينه بتلك القوة بعينها اذا رمي الى خلاف جهتها وذلك لانه اذا كان حركة المرمي اسرع من حركتها
واما اذا تساويا لزم ان لا تحس بحركة المرمي اذا توافقتا في الجهة وتحس بحركة سريعة له اذا تخالفتا واذا كان حركته ابطأ
من حركتها لزم ان تحس حركة المرمي الى خلاف جهة ما رمي اليها فاذا فرض شخصان متساويان في القوة وقد رميا حجرين
متساويين احدهما الى جهة حركتها والاخر الى خلافها لزم ان يرى حركة الحجرين كليهما الى جهة واحدة مختلفتين با
لسرعة والبطؤ والتوالي باسرها باطل فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو لم تشايعها الهواء في حركتها كما يشايع الاثير الفلك
قلنا لزم ان لا يقع الحجران المختلفان في الصغر والكبر المرميان في الهواء من سمت خط واحد على الارض كخط من خطوط
انصاف النهار على ذلك الخط لان تحريك الهواء للكبير يكون اقل من تحريكه للصغير فظهر بطلان ما ذهب اليه قوم من
الاوايل من ان الارض متحركة بحركة وضعية من المغرب الى المشرق وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم لما راوا للكواكب
حركة بطيئة الى المشرق وحركة سريعة الى المغرب واستحال عندهم كون الجسم الواحد متحركا دفعة الى جهتين ولم يعلموا ان ذلك
جائز اذا كانت احديهما بالعرض ولم يمكنهم اسناد الحركات البطيئة الى الارض لاختلافها فاسندوا الحركة السريعة اليومية اليها
وزعموا انها متحركة بهذه الحركة وبسببها نرى الكواكب طالعة وغاربة كما ان السفينة في الماء متحركة والشط ساكن
وان كنا نتخيل حركة الشط الى الجانب المضاد للجانب الذي اليه يتحرك السفينة والجواب عن الوجه الاول انه لم يثبت امتناع الحركة
المستديرة على ما فيه مبدأ ميل مستقيم وعن الثاني ان المراد بمشايعة الهواء هي مشايعته مع جميع ما فيه حجرا كان او غيره صغيرا
كان او كبيرا او ح لا يلزم شيء من المفاسد شفافة اقول الحكم بشفوف الارض يوجب الحكم بان لا يقع خسوف اصلا اذ لو كان
ينفذ شعاع الشمس في الارض فاي شيء يحجب نورها عن القمر ولعله من قبل طغيان القلم وتفسير الشفاف بما لا لون له والضوء
مما لا يساعده الاصطلاح كما يعلم من تصريحاتهم واستعمالاتهم يظهر لمن تتبع كتب الحكمة سيما كتب المص ولا اللغة قال
صاحب الصحاح شف عليه ثوبه يشف شفوفا وشفيفا وايضا عن الكسائي اي رق حتى يرى ما خلفه وثوب شف وشفيف
اي رقيق وشف جسمه يشف شفوفا اي نحل لها ثلث طبقات الاولى الارض المخالطة بغيرها التي يتولد فيها الجبال
والمعادن وكثير من النباتات والحيوانات الثانية الطبقة الطينية الثالثة الارض الصرفة المحيطة بالمركز واما المركبات فهذه
الاربعة اسطقساتها هذه الاربعة من حيث انها يتركب منها المركبات تسمى اسطقسات ومن حيث انها ينحل اليها المركبات تسمى
عناصر ومن حيث انها يحصل بتضادها عالم الكون والفساد تسمى اركانا ومن حيث انها ينقلب كل منها الى الاخر تسمى اصول الكون
والفساد والدليل على كون تلك الاربعة اسطقسات للمركبات انها اذا حللت بالقرع والانبيق يظهر منها هذه الاجزا

ارضية ومائية وهوائية بخارية واما النارية فلا بد منها للطبخ والنضج وقيل النار غير موجودة في المركبات لانها
لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا يكون عن غيرها الا ان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف
من استعداده لقبول غيرها الا ان استعداده لقبول صورة ما اختلط به اقوى بسبب اكتسابه كيفية المخلوط بسبب المجاورة
وايضا النار اذا اختلطت بغيرها من الاجزاء الارضية والمائية فاذا انطفى فلا تبقى نارا والجواب عن الاول ان المعد
كاسخان الشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء يصير الاستعداد لقبول النارية اقوى وايضا منقوض بوجود
النار عندنا وعن الثاني ان حافظ التركيب يحفظها عن الانطفاء وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض يعني ان المركبات
حادثة لانها انما تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها المقتضي لاستحالتها في كيفياتها المتضادة وذلك لا يتم الا
بالحركة فيكون وجودها مسبوقا بالحركة فتكون مسبوقة بالزمان فتكون حادثة وما ذكره ظ لكنه انما يفيد حدوث
المركبات باشخاصها واما انواعها المحفوظة بتعاقب الاشخاص فيجوز ان تكون قديمة قال الحكماء الانواع المتولدة
يجب ان تكون قديمة واما المتولدة فمحتملة للامرين ثم ان تفاعل العناصر بعضها في بعض لا يخرج بحسب التقسيم العقلي
عن ستة احتمالات لان في كل عنصر مادة وصورة وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعل ولا يجوز ان يكون المادة
هي الفاعلة لان شانها القبول والانفعال لا الد... ل والتاثير ولا ان يكون الصورة هي المنفعلة لان شانها
الفعل والتاثير لا القبول والانفعال فلم يبق من الاحتمالات الا اربعة وهي ما يكون المنفعل فيها اما المادة او الكيفية
والفاعل فيها اما الصورة او الكيفية لكن الصورة ليست بفاعلة لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت الحرارة
والبرودة وحصل هناك كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة مسخنة فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية
ولا يجوز ان يكون المنفعل ايضا الكيفية لان انفعال الكيفيتين المتضادتين اعني انكسارهما اما معا او على التعاقب
فان حصل الانكساران معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين
على صرافتهما عند حصول انكسارهما وهو مح وان كان انكسار احدهما متقدما على انكسار الاخرى لزم ان يكون بعود
المكسور المغلوب كاسرا وهو ايضا بط فتفعل الكيفية في المادة فتكسر صرافة كيفيتها وتحصل كيفية متشابهة
في الكل متوسطة هي المزاج ومعنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء من اجزاء الممتزج يماثل الحاصل
في الاجزاء الاخر اي يساويه في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والارضي ومعنى توسطها ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين
المتضادتين مما يقابلها بمعنى انه يستسخن بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة
واعترض عليه بانا لا نسلم انه لا يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة قوله الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد وانكسرت برودته
وليس هناك صورة مسخنة قلنا نعم فان صورة الماء هناك تفعل فعلين متقابلين اعني التسخين والتبريد بتوسط
كيفيتين متقابلتين اعني البرودة الذاتية والحرارة العرضية فان صورة كل عنصر تفعل في مادتها بالذات وفي
غيرها بواسطة الكيفية ذاتية او عرضية سواء كانت تلك الكيفية واما ثانيا فبان انفعال المادة ههنا ليس الا استحالتها في كيفيتها
واذا كانت المادة منفعلة في الكيفية كانت الكيفية مغلوبة بالضرورة فكان الاشكال الوارد على انفعال
الكيفية باقيا بحاله وقد يورد هذا بعبارة اخرى فيقال انفعال مادة احدهما عن كيفية الاخر ليس

الا كيفيتها

الا تكيفها بكيفية من جنس الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية الصرفة التي للمادة المنفعلة فح
نقول فعل كل كيفية في مادة الكيفية الاخرى اما حال فعل الكيفية الاخرى في مادة الاولى فيلزم كون المعدوم مؤثرا
حال كونه معدوما واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاولى واما بعد
فعل الاخرى فيلزم ان تكون الكيفية الاولى بعد انعدامها في مادة الاخرى مؤثرة فذهب بعضهم الى ان المخلص هيهنا ان يلتزم جواز
كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين غالبة من جهة الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة
المنفعلة ولا يخفى سخافة هذا المذهب لان الصورة انما تفعل بكيفيتها فهي لا تفعل ما لم تكن كيفيتها غالبة فلو توقف
كون الكيفية غالبة على كون الصورة فاعلة لزم الدور وايضا انكسار الكيفية ومغلوبيتها على ما يظهر من تعبير
العبارة عبارة عن انعدام تلك الكيفية وحدوث كيفية اخرى في المادة اضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة
غالبة ومغلوبة من جهتين وذهب آخرون الى ان الحق ان يقال لا فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة بل اجتماعها على اثر
كيفياتها متصغرة متماسة معد تام لزوال تلك الكيفيات الصرفة ووجود كيفية اخرى متوسطة بينها فايضة من
المبدء على تلك العناصر او يقال ان الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة في كيفيتها والكيفية المقارنة للصورة
الفاعلة معدة لفعلها والمعد يجوز انعدامه عند تاثير العلة في معلولها المتوقف على اعداد ذلك المعد فيجوز
انعدام الكيفيات المعدة للمواد عند تاثير الصورة في تلك المواد فاندفع الالزام بكون الكاسر منكسرا والمنكسر
كاسرا او كون المعدوم مؤثرا ورد الاول بان تلك الاجزاء المتصغرة التي خلعت كيفياتها الصرفة بلا فعل وانفعال
تكون متفاوتة في الاستعداد فكيف تلبس كيفية متوسطة متشابهة في الكل والثاني بان اعداد كل كيفية لمادة
الاخرى لا يتصور الا باحالتها في كيفيتها فيستحيل الى كيفية قريبة من الكيفية المعدة فينتقل الكلام الى الاعداد
فيعود تلك الاقسام والالزام وذهب بعض المحققين الى ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر سورة
الكيفية لا نفسها فان الحرارة مثلا تكسر سورة البرودة والبرودة تكسر سورة الحرارة فان انكسار سورة البرودة لا يتوقف
على ان يكون ذلك لسورة الحرارة بل يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد البرد يكسر سورة برودته
وكذلك انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون ذلك لسورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء القليل البرد اذا امتزج
بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة حرارتها قال واذا كان كذلك فلا مانع من استناد التفاعل الى الكيفيات كما هو مذهب
الاطباء ويندفع عنهم ما ذكر من المحال على كل واحد من شقي الترديد اما عن الاول وهو ان يكون الانكساران معا فلانه لا يمتنع
بقاء الكاسرين حال حصول الانكسارين لان الكاسر لسورة الحرارة لما كان نفس البرودة وبالعكس كان الكاسران باقيين حال
الانكسار وبعده ضرورة ان هذه الكيفيات باقية في الممتزج بعد حصول المزاج واما عن القسم الثاني فلانه لا يمكن ان يستحيل
ان يصير المنكسر كاسرا لانه قد ثبت ان الكيفية المنكسرة السورة قد تكسر سورة ضدها على ما بيناه من الاستشهاد اقول
لا يخفى على المتامل العارف بمعنى انكسار سورة الكيفية للشيء فان معناه ان يستحيل ذلك الشيء من كيفية اقوى الى كيفية
اضعف وحقيقة ذلك ان ينعدم عنه الكيفية القوية ويحدث الكيفية الضعيفة ان المحال اللازم غير مندفع فان الانكسارين
ان كانا معا لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين حال وجود الانكسار ضرورة وجود المؤثر حال وجود الاثر
الانكسار وان كان احد الانكسارين متقدما على الاخر لزم ان تعود الكيفية المعدومة بالانكسار موجودة بعد انعدامها

لتصير كاسرة من غير سبب يقتضي وجودها بعد انعدامها فان انكسار سورة برودة الماء مثلا ان كان متقدما على انكسار
سورة حرارة النار لزم ان ينعدم تلك البرودة الشديدة من الماء ويحدث برودة اخرى اضعف منها ثم انكسار سورة حرارة النار
بعد ذلك لا يتصور الا بان يعود تلك البرودة الشديدة التي انعدمت عن الماء بالانكسار فتكسر سورة تلك الحرارة ولا سبب
ههنا يقتضي لعودها ولا يجوز ان يكون الصورة النوعية للماء مقتضية لذلك والا لما انعدمت مع وجودها لا يقال
الحرارة الكاسرة تمنعها عن مقتضاها لانا نقول حينئذ يلزم الدور لان البرودة الزائلة لا تعود الا بعد زوال الحرارة
المانعة ولا يزول الحرارة المانعة الا بعد عود البرودة الشديدة الزائلة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة
هو البرودة الشديدة الزائلة اما اذا كان الكاسر لها هو البرودة الضعيفة الحادثة فلا قلنا من المستحيل ان يكسر سورة
الحرارة البرودة الشديدة ويكسرها البرودة الضعيفة مع حفظ صور البسائط اشارة الى بطلان مذهب اخر غير جمع
في زماننا قريب من زمان الشيخ قال في آخر طبيعيات الشفا الكون والفساد قد اخترع في قريب زماننا هذا مذهبا غريبا قالوا ان
البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض ادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة
وتلبس صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها
ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات واحتج على فساد هذا المذهب بانه لا امتزاج حينئذ بل هو كون وفساد لان المزاج
انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها واعترض عليه بانه قد يلتزم هذا القائل ان الموجود في جميع الامتزاجات بين
المتخالفات المستتبعة لصور المركبات كون وفساد لصور الممتزجات وان ليس هناك استحالة في الكيفيات وتوسط
بينها مع بقاء صور الممتزجات على ما ذكرتموه اذ لم ينتهض دليل على بطلانه واعلم ان القول بالمزاج مبني على القول با
لاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء
النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن الاثير بل تتكون هناك وكان من المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس
واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد
شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبايع ومن ساير الطبايع النوعية كاللحم والعظم والعصب والتمر والعسل والعنب
وغير ذلك وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس
بعد ما كان مغلوبا غايبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ما كان كامنا ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغايبا
بعد ما كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل البروز بل على سبيل النفوذ من غيره فيه كالماء مثلا
فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما مشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل
حارا لكن الحار نار تخالطه ومفترقان في ان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت
عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون شيء لا عن شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر والشيخ لما
فرغ عن تعريف المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما واحتج
على فساد المذهب الاول بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا ويبقى ظاهر جمرها وباطنها لا يمكن
ان تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها بل لو لم تكن في الغضا الا النارية الباقية
بعد التجمر لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودا لا يبرزه الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان

بصدق

ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التى انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية وكانت النارية الفاشية
فى الزجاج الذايب لو كانت قبل ذلك فى الزجاج موجودة لكانت مبصرة كما كانت بعد البرودة مبصرة اذ هو شفاف
لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس بما فى باطنه واعترض الامام عليه بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما يكون لكثرة
الاجزاء النارية التى فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس فيها
اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحى عند انفعالها عنه بالخاصية قلنا كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا
بخلاف ما قاله الاطباء واجاب عنه المصنف بان الاجزاء النارية التى فى الفرفيون انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية
للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم والآلزمهم ما مر وعلى بطلان المذهب الثانى بحجة امور من المشاهدات الاول
ان السخونة تحدث عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلثة الباقية من غير حصول نارية غريبة يمكن
نفوذها فى المسخن كالمحكوك وهو كالنصل الصلب الذى يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين متماستين يابستين فان
المحكوك منهما يحمى بل يحترق من غير نار فيه وهو مما يغلب عليه الارضية وكالمتخلخل وهو الذى يحصل فوايد الفسر رقيقا
متخلخلا كهواء الكير بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يسخن لا محالة لان الحركة الشديدة
المقتضية لرقة القوام وتخلخله يقتضى السخونة ايضا وكالمخضخض وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذى يحرك تحريكا
شديدا فانه يسخن ايضا الثانى ان المايعين المتشابهين اذا سخنا فى انائين احدهما مستحصف مستحكم الجرم
كالنحاس مثلا والثانى متخلخل اى مشتمل على الفرج والمسام الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار فيهما
فى المايع لوجب ان يسخن الذى فى المتخلخل قبل الاخر لسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك الثالث ان الاناء
المصموم المقدوم يجب على تقدير هذا المذهب ان يمنع عن تسخين ما فيه تسخينا بالغا لامتناع دخول شئ بعتد به فيه
الا بعد خروج شئ يعتد به منه اذ التداخل ممتنع وليس كذلك الرابع القماقم الصياح اذا ملئت ماء وسدت راسها سدا
محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد مدة اكثر ما بها نارا وتصيح صيحة عظيمة هائلة ينفر عنها الدواب فحدوث
السخونة والنار فى داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا وهذان
الاستدلالان مرجعهما واحد الخامس ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا يتصعد بل بالطبع ينزل ولا فاعل
هناك فاذن هو للاستحالة تختلف الامزجة فى الاعتدال بحسب قربها وبعدها من الاعتدال قالوا ان العناصر المتعددة
اذا تصغرت وامتزجت وتفاعلت بكيفياتها واستقرت على كيفية وحدانية صارت وحدانية من هذه الجهة
مناسبة للمبدأ الذى هو احدى الذات فاستحقت لاستعدادها ومناسبتها ان يفيض منه عليها ما يحفظ تركيبها
ويقسرها على الاجتماع مدة اذ لولاه لتداعت سريعا الى الافتراق بمقتضى طباعها ثم ان تصغر العناصر وامتزاجها
على مراتب متفاوتة وبذلك يتفاوت حال الامزجة بالقرب والبعد مقيسة الى الاعتدال فيتفاوت حالها
فى الاستعداد والوحدة الموجبة للمناسبة فيتفاوت الصور الفائضة عليها كمالا ونقصانا ولما كان المركب المعدنى
بعيد المزاج عن الاعتدال الضعيف لوحدته استحق صورة ناقصة قليلة الاثر بعيدة المناسبة ولما كان النباتى اقرب
منه الى الاعتدال والوحدة استحق صورة اكمل واكثر آثارا والحيوانى اقرب منه الى الاعتدال والوحدة من النبات
الامزجة غير متناهية لان التراكيب الممكنة من العناصر الاربعة غير متناهية ويكون بحسب كل تركيب مزاج وان كا

لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط اذا خرج عنهما لم يكن ذلك النوع يعني ان كل نوع له مزاج يناسب
آثاره وخواصه المطلوبة منه لكن ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوزه الى جانبيه اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا
على امزجة متساوية في الحرارة وساير الكيفيات كيف والشخص الواحد يتفاوت مزاجه في الكيفيات المتقابلة بحسب اسنانه
المختلفة بل لكل نوع من المركبات له مزاج مخصوص بين طرفي افراط وتفريط اذا جاوزهما هلك ويكون ذلك المزاج الواقع
بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجة وبهذا الاعتبار يتوهم بين الطرفين امتداد يسمى عرض المزاج النوعي
فمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا تجاوز ذلك الحد من الحرارة لم يكن مزاج
الانسان بل ربما كان مزاج نوع آخر كالاسد مثلا فاذا حصل ذلك المزاج للانسان هلك وكذا يحتمل نقصان
الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه لم يكن مزاجه بل ربما يكون مزاج نوع آخر كالثعلب مثلا فاذا حصل ذلك
المزاج للانسان هلك ايضا وكذا الحال في ساير الكيفيات وهي اي الامزجة تسعة لان مقادير الكيفيات المتضادة
في الممتزج ان كانت متساوية فهو المعتدل والا فهو غير المعتدل وغير المعتدل اما خروجه عن الاعتدال في كيفية
مفردة وهو اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال في الحرارة فقط او الرطوبة فقط او اليبوسة فقط او البرودة فقط
واما خروجه عن الاعتدال في كيفيتين ولا يمكن في المتضادين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة
او في البرودة والرطوبة او في البرودة واليبوسة فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية و
المعتدل واحد فيكون الجميع تسعة والمعتدل لا يمكن وجوده لان اجزاءه متساوية في الميل الى احيازها
الطبيعية متقاومة فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتقاومة بعضا آخر منها
وطبايعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال
فانه يستدعي مدة لانه حركة من كيفية الى اخرى فلا يحصل بينها مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه بعد
انقطاعها واجيب بانه ربما يقع اجتماع الاجزاء لاسباب خارجية بحيث يكون المائلة الى العلو كالنار والهواء في
جهة السفل والمائلة الى السفل كالارض والماء في جهة العلو فيتمانع الاجزاء وتتقاوم لتساوي قواها في الميول
وتبقى مجتمعة فيحصل المزاج بتفاعلها نعم يستبعد وجود ذلك المعتدل واما الامتناع فلا كيف وبقاء الاجتماع
قد يكون لمنفصل كاصل الاجتماع الذي لا بد له من مقتضي سوى الاجزاء اذ السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر في غلبة عنصر
وقد يستدل بانه لو وجد المعتدل لكان له مكان طبيعي لما سبق من ان كل جسم له مكان طبيعي ومكانه الطبيعي لا يجوز
ان يكون مكان احد بسايطه للزوم الترجيح من غير مرجح ولا مكانا آخر غيره والا يلزم الخلاء قبل حدوث المركب و
اجيب بانه يجوز ان يحصل له صورة نوعية يقتضي حصوله في مكان بعض بسايطه وايضا لزوم الخلاء قبل حدوث المركب
ثم لجواز ان يكون مكانه مكانا طبيعيا لمركب آخر ومطلق المركب عندهم قديم وان كان كل واحد من افراده حادثا
كما مر او مكانا قسريا لبعض البسايط قد شغله بالتخلخل قسرا لضرورة بطلان الخلاء وايضا نختار ان مكانه الطبيعي
حيث اتفق وجوده فيه وقد مر تحقيق ذلك اقول ويرد على الوجهين انهما انما يدلان على امتناع وجود مركب يتساوى
ميول بسايطه لا على امتناع وجود مركب يتساوى مقادير كيفياته الاول اعني الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة
والمراد بالمعتدل هيهنا هو الثاني دون الاول اذ لو كان المراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم ينحصر الخارج عن الاعتدال

في الاقسام

فی الاقسام الثمانیة المذکورة لان الخارج عن الاعتدال بهذا المعنی یمکن ان یکون کیفیاته الاول متساویة ویکون
میول بسائطه متفاوتة بحسب تفاوتها فی الکم او الوضع او غیر ذلک کتفاوت ابعادها من امکنتها الطبیعیة علی ما
فیما نقلناه من کلام المص وقد یطلق المعتدل علی ما توفر علیه من کیفیات العناصر وکیفیاتها القسط الذی ینبغی له ویلیق
بحاله ویکون انسب بافعاله مثلا شان الاسد الجراة والاقدام وشان الارنب الخوف والجبن فیلیق بالاول غلبة الحرارة
وبالثانی غلبة البرودة والمعتدل بالمعنی الاول یقال له المعتدل الحقیقی وبالمعنی الثانی یقال له المعتدل الفرضی والطبی
والاول مشتق من التعادل بمعنی التکافؤ والثانی من العدل فی القسمة وغیر المعتدل بهذا المعنی ایضا ثمانیة اقسام لانه
اما ان یکون خروجه عن الاعتدال بکیفیة واحدة من الاربع فیکون احر مما ینبغی او ابرد او ارطب او ایبس واما بکیفیتین غیر
متضادتین فیکون احر وارطب او احر وایبس او ابرد وارطب او ابرد وایبس فقط وهی تسعة ان حمل علی الاول لم یکن
الموجود منها الا ثمانیة علی ما زعموا وکان تقسیم المزاج ح الی الاقسام التسعة تقسیما بحسب ما یوجبه العقل فی بادی الرای
من غیر رجوع الی برهان ولذا قال الشیخ فی القانون والمزاج اما بحسب ما یوجبه القسمة العقلیة بالنظر المطلق غیر مضاف الی شیء
فهو علی وجهین واحد الوجهین ان یکون المزاج معتدلا وان حمل علی الثانی یکون جمیع الاقسام موجودة واعترض علیه
الکاتبی فی شرحه للملخص بان الخروج عن الاعتدال بالمعنی الثانی بکیفیتین متضادتین ممکن بان یزید الحرارة والبرودة
جمیعا علی القدر اللائق بالممتزج او ینقصا عنه وکذا الرطوبة والیبوسة ولا یلزم من ذلک کون المتضادتین غالبتین
ومغلوبتین معا کما فی الخارج عن الاعتدال الحقیقی لان المعتبر ثمة زیادة کل علی الاخری وهیهنا علی القدر اللائق لا علی
الاخری واذا جاز ذلک فالخروج اما ان یکون بکیفیة او بکیفیتین او بثلث کیفیات او بالکیفیات الاربع جمیعا و
الاول ثمانیة اقسام حاصلة من ضرب الاربعة اعنی الکیفیات فی الاثنین اعنی الزیادة والنقصان والثانی اربعة وعشرون
قسما لان الکیفیتین الخارجتین اما الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة او مع الیبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع
الیبوسة واما الرطوبة مع الیبوسة فهذه ستة نضربها فی اربع حالات هی زیادة الکیفیتین ونقصانهما وزیادة
الاولی مع نقصان الثانیة وبالعکس والثالث اثنان وثلثون قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع
البرودة والیبوسة او مع الرطوبة والیبوسة واما البرودة مع الرطوبة والیبوسة فصارت اربعة نضربها فی ثمانی حالات هی زیادة
الکیفیات الثلث ونقصانها وزیادة کل من الثلث مع نقصان الاخرین ونقصان کل مع زیادة الاخرین والرابع ستة
عشر قسما علی عدد الحالات الممکنة اعنی زیادة الکیفیات الاربع ونقصانها وزیادة کل منها مع نقصان
الثلث الباقیة وبالعکس فهذه عشرة وزیادة کل اثنین مع نقصان الاخرین وهی ستة لان الاثنین اما فاعلتان
او منفعلتان واما کل من الفاعلتین مع کل من المنفعلتین فمجموع الاقسام الممکنة ثمانون لا ثلثة وستون علی ما ذکره
المعترض فانه جعل اقسام الخروج بکیفیتین ثمانیة عشر لا اربعة وعشرین علی ما ذکرنا وقال المرکب الثنائی من الکیفیات
الاربع ستة وفی کل واحد من الاقسام الستة اما ان یکون الخروج بالزیادة فیهما او بالنقصان فیهما او بالزیادة
فی احدیهما والنقصان فی الاخری فیضرب الثلثة فی الستة فینتهی الی ثمانیة عشر وکذا جعل اقسام الخروج بالکیفیات
الاربع خمسة لا ستة عشر علی ما ذکرنا وقال ان کان الخروج فی اربع کیفیات فاما ان یکون الخروج فی کل منها بالزیادة او بالنقصان
او فی بعضها بالزیادة وفی بعضها بالنقصان وح اما ان یکون الزیادة فی کیفیة او کیفیتین او ثلث کیفیات

فاقسام خمسة وذلك خبط منه لانه لما اعتبر في الخروج بكيفية زيادة كل من الكيفيات ونقصانها وكذا اعتبر ذلك في
الخروج بثلث كيفيات كان الواجب عليه ان يعتبر ذلك ايضا في الخروج بكيفيتين وكذا في الخروج بالكيفيات الاربع فانتقض
بذلك الاهمال ستة اقسام من الاول وواحد عشر قسما من الثاني وكجيب بان الاعتدال الطبي في المزاج مبني على التناسب
بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي فاذا كان اللائق بحال المركب ان يكون مثلا حرارته ضعف برودته ورطوبته ضعف
يبوسته فهذه النسبة مادامت تكون مرعية كان مزاجه معتدلا ولا يقدح في ذلك ان يكون اجزاؤه الحارة مثلا عشرين
والباردة عشرة او الحارة ثلثين والباردة خمسة عشر الى غير ذلك مما روعي فيه تلك النسبة وامكن ان يتركب منه
نوع ذلك المركب فلا يتصور بزيادة الاجزاء الحارة والباردة كون المركب احر وابرد مما ينبغي لان كون الحرارة ضعف
البرودة ان كان باقيا مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا معها فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف
فيكون ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر مما ينبغي فظهر ان الخارج عن الاعتدال الطبي ثمانية كما ان الخارج عن الاعتدال
الحقيقي كذلك

الفصل الثالث

في بقية احكام الاجسام لما ذكر في الفصل الثاني اقسام الجسم والبحث
البحث عنها الى البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل بقية احكام الاجسام فقال ويشترك الاجسام في وجوب
التناهي اي الاجسام كلها متناهية الابعاد لوجوب اتصاف ما فرض له ضده به عند مقايسته بمثله مع فرض نقصانه
عنه يعني يمتنع وجود بعد غير متناه لان ما فرض له ضد التناهي يجب ان يتصف بالتناهي اي كل ما فرض انه غير متناه
يلزمه ان يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرضه عدمه يكون محالا فوجود بعد غير متناه يكون محالا وانما قلنا انه كلما فرض
انه غير متناه يلزمه ان يكون متناهيا لانا اذا فرضنا انه غير متناه اذا قيس بمثله اي بما فرض انه غير متناه ايضا مع فرض نقصانه
عنه يلزم ان يكون متناهيا وذلك بان نفرض من مبدأ معين خطا غير متناه ونفرض خطا آخر غير متناه ايضا نقص مبدؤه
ذلك الخط بذراع مثلا ثم نطبق الثاني على الاول فلا بد وان ينقطع الثاني والا يلزم ان يكون الناقص مثل الزائد
وهو محال واذا انقطع الثاني يلزم ان يكون متناهيا والاول زايد عليه بمقدار متناه وهو ذراع فيكون الاول ايضا
متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير لاتناهيهما فيكون لاتناهيهما محالا وهذا هو برهان التطبيق المذكور في ابطال
التسلسل وقد مر الكلام عليه سؤالا وجوابا ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني
به هذا برهان آخر تقريره ان كل زاوية فان لضلعيها نسبة الى ما اشتملا عليه يعني الى بعد ما بينهما وتلك النسبة
محفوظة بالغا ما بلغا يعني اذا امتدا عشرة اذرع مثلا وكان بعد ما بينهما ح ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا
كان بعد ما بينهما ح ذراعين واذا امتدا ثلثين كان ثلثة اذرع وعليه فقس وهذا معنى حفظ نسبتهما الى بعد
بينهما ولا شك ان بعد ما بينهما متناه لكونه محصورا بين حاصرين فاذا ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم ان يكون
نسبة المتناهي اعني الامتداد الاول وهو عشرة اذرع في هذا الفرض الى المتناهي اعني البعد الاول فهو ذراع بالفرض
كنسبة غير المتناهي اعني الضلع الذاهب الى غير النهاية الى المتناهي اعني بعد ما بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية هف
هذا وقد قيل في شرح هذا المقام ان الابعاد متناهية لان النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتمل عليه الضلعان من البعد
الواقع بينهما محفوظة بان يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين اي اذا كان طول كل من الضلعين
ذراعا يكون البعد بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا يزداد البعد بينهما

بمقدار

بمقدار تزايدهما والبعد بين الضلعين متناه لكونه محصوراً بين حاصرين فيلزم ان يكون الضلعان ايضاً على تقدير ذهابهما
الى غير النهاية متناهيين لمساواتهما البعد ما بينهما الذي هو متناه بالضرورة ثم قيل واصل هذا البرهان هو البرهان المسمى
بالترسي وهو ان نفرض محيط جسم مستدير كمحيط ترس مثلا بل نفرض محيط دائرة ونقسمه ستة اقسام متساوية ونصل
بين كل نقطتين متقابلتين من مبادي تلك الاقسام فيحصل هناك خطوط ثلثة متقاطعة على مركز الدائرة هي قطارها
ويحدث عند المركز ستة زوايا متساوية لتساوي القسي التي هي مقاديرها وكل واحدة من تلك الزوايا ثلثا قائمة لان
المركز بل كل نقطة نفرض على سطح يحيط به اربع قوائم وقد قسمت هيهنا اقساما ستة متساوية فكانت كل واحدة ثلثي
قائمة يحيط به ضلعان هما نصفا قطرين من تلك الاقطار وهذان الضلعان هما اللذان ذكرهما المصنف اعني ضلعي زاوية
يكون الانفراج بينهما مساويا لامتدادهما وذلك لانه اذا فصل من هذين الضلعين خطان متساويان ووصل بين
المفصلين بخط مستقيم يحدث هناك مثلث متساوي الاضلاع لان مجموع زوايا المثلث مساوية لقائمتين فلما كان
احديها اعني التي بين الضلعين ثلثي قائمة وجب ان يكون الزاويتان اللتان على القاعدة اعني الخط الواصل بين المفصلين
متساويتين لتساوي الساقين لزم ان يكون كل واحدة منهما ثلثي قائمة ايضاً فيكون زوايا المثلث متساوية فوجب
ان يكون اضلاعه ايضاً متساوية فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين قد امتد عشرا كان الانفراج بينهما عشرا ايضاً
واذا امتد مائة كان الانفراج مائة وهكذا واذا فرض انهما امتدا الى غير النهاية كان الانفراج بينهما موصوفا
باللاتناهي قطعا فيلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين وانه محال ولما وجب كون الانفراج بين الضلعين
متناهيا وجب ان يكون امتدادهما ايضاً متناهيا فيكون الابعاد ايضاً متناهية لان المفروض ان امتدادهما بقدر
الابعاد اقول لا يخفى على المتامل ان كلام القائل الاول مما لا يكاد يصح لان دعوى المساواة بين الضلعين والانفراج ما بينهما انما
يصح ان لو قيد الزاوية بانها بمقدار ثلثي قائمة او الضلعان بانهما ضلعا مثلث متساوي الاضلاع وحيث لم يقيد
فالمساواة ممنوعة وانه بالبرهان السلمي وهو ان نفرض خطين ينفرجان كساقي مثلث بحيث يكون البعد بينهما بقدر
ذهابهما ذراعا ذراعا وبقدر ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير
متناه بالضرورة اشبه منه بالبرهان الترسي فقول القائل الثاني واصل هذا البرهان هو البرهان الترسي محل بحث وان
كلام المصنف لا يمكن ان يحمل على احد هذين البرهانين لانه اطلق النسبة ولم يقيدها بالمساواة ولا اشارة فيه الى القيود
التي لا بد منها فيهما واعلم ان هذين البرهانين مع ما ذكرناه في شرح كلام المصنف ثالثها انما تدل على امتناع لا تناهي
الابعاد من جميع الجهات او من جهتين ولا تدل على امتناعه في جهة واحدة ولو جوز مجوز اسطوانة غير متناهية لم يتم
ومع ذلك اقول يرد على جميعها ان الاستحالة انما نشأت من فرض امرين متناقضين كفرض وجود زيد مع عدمه
فان وجود خط واصل بين الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط الواصل بينهما انما يصل بين نقطتين منهما
فهما ينتهيان بتينك النقطتين كيف لا ويكون كل منهما محصورا بين الآخر وذلك الخط الواصل واتحاد الحد وانتفاء
القسمة فيه يدل على الوحدة اختلفوا في ان الاجسام متماثلة اي متحدة الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض او متخالفة
بالحقيقة فذهب الاشاعرة الى انها متماثلة وهذا اصل يبتني عليه كثير من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار و
كثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لا بد ان يكون لمرجح مختار اذ نسبة الموجب الى

الكل على السواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار والخرق على السماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال

القيمة ومبنى هذا الاصل عندهم على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة

وقد يستدل بوجوه احدها ان الاجسام بتقدير استوائها في الاعراض يلتبس بعضها بالبعض ولولا تماثلها لما كان كذلك

واجيب بان هذه الدلالة انما تصح في حق من تصفح جميع الاجسام وشاهد التباس كل واحد منها بكل ما عداها واما قبل ذلك

فليس الا الرجم بالغيب او الاخذ بالظن وثانيها انها باسرها متساوية في قبول جميع الاعراض فتكون متساوية في الماهية واجيب

عنه بانه لم يصح عندنا ان جرم النار قابل للكثافة الارضية وان جرم الفلك قابل للصفات المزاجية وقصة ابرهيم

جزئية فلا يدل على الحكم الكلي وايضا فلم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى خلق في بدن ابرهيم كيفية عندها يستلذ مماسة النار

كما في النعامة وغيرها ثم بتقدير تسليم استواء الكل في قبول الاعراض فلا يلزم منه استوائها في تمام الماهية لان الاشتراك

في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات وثالثها ان الجسم لا معنى له الا الحاصل في الحيز والاجسام باسرها متساوية

فيه فتكون متساوية في الماهية واجيب بان الحصول في الحيز ليس ذات الجسم بل حكما من احكامه وقد ذكرنا ان التساوي في اللوازم لا يدل

على التساوي في الملزومات وقال المص في تلخيص المحصل الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف الاقوال فيه واحد عند كل قوم

بلا وقوع التقسيم فيه ولذلك اتفق الكل على تماثله فان المختلفات اذا اجتمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم كما نقول

الجسم القابل للابعاد او المشتمل على الابعاد ويراد بهما الطبيعي والتعليمي والنظام يقول بتخالفها لتخالف خواصها

وذلك يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحد فالمص توهم ان المراد بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم وان

كانت هي انواعا مختلفة مندرجة تحته والص قضت ببقائها ذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية زمانين واكثر بحكم

الض بمعنى انا نعلم بالض ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودوابنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذات بل ان كان ففي

العوارض والهيئات لا بمعنى ان الحس يشاهدها باقية ليرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في

الاعراض وخالفهم النظام فقال ان الاجسام لا تبقى زمانين فزعم بعضهم ان قوله هذا مبني على ان الجسم عنده مجموع اعراض

والعرض غير باق وقد نبهناك على انه ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام

قائمة بانفسها وقال بعضهم انما ذكره في عدم بقاء الاعراض لما كان جاريا في الاجسام ايضا اعتبره النظام فقام الدليل

على صحة فنائها فالتزم انها لا تبقى زمانين وانما تتجدد بتجدد الامثال وقيل انه قال بذلك لانه قال بان الاعدام

من المؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام حتى يقولوا انه ينتفي بطريان الضد ومذهبه ان الاجسام تنتفي عند القيمة فلا بد

من القول بانه لا تبقى كما قيل في الاعراض وقال المص ان هذا النقل من النظام غير معتمد فقد قيل انه قائل باحتياج الاجسام

الى المؤثر حال البقاء فذهب وهم النقلة الى انه لا يقول ببقائها يعني توهم السامعون ان حاجتها الى المؤثر كذلك لا

يتصور الا اذا كانت متجددة غير باقية فنقلوا عنه ما توهموه من كلامه لا ما قصد به من انها غير باقية بذاتها بل بمؤثرها

ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة اي الطعوم والمرئية اي الالوان والاضواء والمشمومة اي الروائح كالهواء فانه

خال عن هذه الكيفيات لانها لا يحس بها وعدم الاحساس فيما من شانه ان يحس به من غير مانع يقتضي النفي والا لادى الى السفسطة

ونقلوا عن الشيخ ابي الحسن الاشعري خلافه وادعوا انه قاس اللون على الكون يعني لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن

اللون قياسا عليه وكذا قاس ما قبل الاتصاف على ما بعده وقال لما امتنع خلو الجسم عن اللون بعد الاتصاف فان العدم

قد جرت بخلق الالوان وعقيب زوالها امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف بها قياسا عليه ومنع القياس الاول بتخلو حكم الكون واللون عن الجامع والقياس الثاني بالفرق بين الصورتين وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف لانه موقوف على طريان الضد وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا عليه فان صح هذا ظهر الفرق والا منعنا الحكم في الاصل وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف على ان الاستدلال بالتمثيل في امثال هذه المباحث التي تطلب بالبرهان فيها اليقين مستبعد جدا لانه على تقدير تماميته لا يفيد الا ظنا ضعيفا ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري اختلفوا في ان الاجسام هل هي مرئية بذواتها ام لا فذهب الحكماء الى انها ليست مرئية بذواتها بل المرئي اولا وبالذات هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام والا لرائي الهواء لكنه غير مرئي لخلوه عنهما ثم العقل بمعاونة هذا الاحساس يحكم بان ما بين تلك السطوح جواهر ممتدة في الجهات اعني الاجسام فهي مرئية ثانيا وبالعرض وذهب المتكلمون الى انها مرئية بذواتها واختار المصنف هذا المذهب وادعى الضرورة في ذلك واشار الى الجواب عما قالوا في الهواء من انه غير مرئي لخلوه عن الاضواء والالوان بان رؤية الاجسام مشروطة بتكيفها بهما واستدلت الاشاعرة بانا نرى الطويل والعريض والطول لا يجوز ان يكون عرضا لانه ثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فلو كان الطول عرضا لكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد فالجزء الموصوف بالطول يكون اكثر مقدارا مما ليس موصوفا به فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو محال واذا كان الطول نفس الجوهر والطويل مرئي فالجوهر مرئي وضعفه ظاهر والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وذلك لان كل جسم فله وضع ما فان كان منتقلا عن احدهما كان متحركا والا كان ساكنا وكل منهما حادث وهذا لان اما الحركة فلوجوه احدها انها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال والانتقال من حالة الى اخرى لا بد ان يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها فهو مسبوق زماني حيث لا يجامع فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدث ههنا واعترض عليه بانكم ان اردتم بكون الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير انها تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير فهو ممنوع وان اردتم به انها تقتضي ان يكون كل جزئي وفرد منه مسبوقا بالغير فهو مسلم لكنه لا يقتضي حدوث ماهية الحركة اذ يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة غير متناهية ويكون قبل كل حركة جزئية حركة اخرى لا الى نهاية ويكون ماهية الحركة قديمة محفوظة بتعاقب تلك الافراد التي كل واحد منها حادث ولا يلزم من مسبوقية كل واحد منها باخر منها ان يكون مجموع الجزئيات مسبوقا بشيء آخر غير الجزئيات على معنى انه لا يوجد ذلك الغير شيء من تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها فيكون الماهية ايضا حادثة مسبوقة بذلك الغير واجيب عنه تارة باثبات المقدمة الممنوعة اعني قوله الحركة يقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقا بالغير وذلك بوجهين احدهما ان ماهية الحركة مركبة من امر منقضي وامر متحصل لان الحركة لا بد ان تكون منقسمة الى اجزاء لا يجوز اجتماعها ولا شك ان الامر المتحصل مسبوق بالامر المنقضي وماهية الحركة لا تحصل الا بهما فهي ايضا مسبوقة بالامر المنقضي ضرورة ان مسبوقية الجزء تقتضي مسبوقية الكل ودفع ذلك بان ماهية الحركة حاصلة في كل واحد واحد من الامر المنقضي والامر المتحصل باقية معهما لان الحركة لا تنقسم الا الى اجزاء كل واحد منها حركة وكل واحد من المنقضي والمتحصل جزئي من جزئيات ماهية الحركة فهي محفوظة بكل واحد منهما فلا يلزم من مسبوقية المتحصل بالمنقضي الا مسبوقية فرد من ماهية الحركة بفرد آخر منها لا مسبوقية الماهية بغيرها من الماهيات وهكذا الحال اذا انقسم ذلك المنقضي

ان الاجسام كلها حادثة

بيان معنى الازل

برهان التطبيق والتضايف

برهان حدوث السكون

الى جزئين يتقدم احدهما على الآخر فان كل واحد من هذين الجزئين ايضا جزئي لماهية الحركة الموجودة فيه وثانيهما ان كل جزئي
من جزئيات الحركة لما كان حادثا كان مسبوقا بعدم ازلي فيجتمع عدمات تلك الجزئيات في الازل فلا يوجد ماهية الحركة في
الازل والا لوجدت في ضمن جزئي من جزئياتها فيجتمع وجود ذلك الجزئي وعدمه معا في الازل وانه محال ودفع ذلك بان الازل
ليس وقتا محدودا او زمانا مخصوصا اجتمع فيه عدمات الحركات كلها حتى ان وجد فيه شيء منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين
بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا ترتيب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتيبا فليس
يفرض شيء من اجزاء الازل الا ويقطع شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل
انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك
الازل فيحسب انه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وتارة بابطال السند المساوي اعني تعاقب الافراد الغير المتناهية
للحركة وذلك بعين ما سيذكره في المتن من الدلالة على تناهي جزئيات الحركة والسكون اقول ان ما سلمه المعترض من
من حدوث كل جزئي من جزئيات الحركة كاف للمستدل ههنا ولا حاجة له الى الاستدلال على حدوثها فانه سيقيم الدليل
على ان جزئياتها متناهية وهاتين المقدمتين ثبت ما ادعاه من حدوث الاجسام على ما سيظهر مع انه يثبت حدوث
الماهية ايضا بعد ثبوت تينك المقدمتين لان الامور المتناهية اذا كان كل واحد منها حادثا كان مجموعها ايضا حادثا
واذا كان مجموع جزئيات ماهية حادثة كانت الماهية ايضا حادثة ثانيهما طريق التطبيق وقد عرفتها في ابطال التسلسل وتقريرها
ههنا ان يقول لو كانت حركة ازلية كان لنا ان نفرض من جزء معين منها كدورة معينة مثلا الى ما لا بداية جملة واحدة
ونفرض ايضا من جزء معين قبلها بمقدار متناه كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين ونسوق الكلام الى آخر
ما مر وقد عرفت ان برهان التطبيق انما يدل على امتناع لاتناهي الامور الموجودة معا ثالثها طريق التضايف
وتقريرها ههنا ان الحركة يجب تألفها من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها دورات مثلا فلو كانت حركة ازلية
كانت تلك الدورات غير متناهية وامكن لنا ان ناخذ من دورة معينة الى ما لا بداية جملة فنقول تلك الدورة التي
هي جزء الاخير في هذه السلسلة التي لا تتناهى موصوفة بالمسبوقية وليست موصوفة بالسابقية وكل واحد من جزئياتها
آخر موصوف بالسابقية والمسبوقية معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة فكل سابق مسبوق
من غير عكس كلي كالجزء الآخر المذكور فيكون عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحدة وانه محال لانهما متضايفان
حقيقيان يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد من الآخر واما السكون
فلانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودي وكل وجودي قديم يمتنع زواله على ما مر لانه
ان كان واجبا لذاته فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى الواجب بالذات دفعا للتسلسل ولا يكون ذلك
الواجب مختارا لما مر من ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف تأثيره في ذلك القديم على شرط
اصلا بل كان ذاته كافيا في ايجاده لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته من حيث هي وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء
الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف تأثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط
به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما ويعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب هل هو بشرط او بغير شرط
ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا فلو عدم امتنع عدم

ايضاً وهكذا الى القديم الذى كلامنا فيه وهو المط واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء منحصر فى الفلكيات فى حركتها واجب عندهم وفى العنصريات وحركتها جائزة فلا شيء من الاجسام تمتنع عليها الحركة واما الدليل فهو لان الاجسام اما بسيطة فيجوز على كل جزء من البسيط ما يصح على الجزء الآخر فيصح ان يماس بيساره ما يماس بيمينه وبالعكس وما ذلك الا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها الحركة كما ذكرنا ويلزم منها صحة الحركة على المركب ولو فى الوضع واعترض عليه بوجوه احدها انا لا نم ان السكون امر وجودى بل هو عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فاذا كان ثابتا للجسم ازلا جاز زواله لان الامور العدمية الازلية يجوز زوالها كاعدام الحوادث اليومية واجيب عن ذلك بان الكون اعنى حصول الجسم فى الحيز امر محسوس فيكون موجودا وهو تمام ماهية الحركة والسكون واضيفا سما بالعوارض الخارجية فيكون السكون موجودا كالحركة وقد يقتضى عند تغيير الدليل فيق لو وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان لا يكون له كون قديم واما ان يكون هناك قبل كل كون كون لا الى نهاية واللازم بقسميه بط اما الملازمة فلان الجسم لا بد له من كون فان وجد له كون غير مسبوق بآخر يلزم الاول لئلا يلزم خلو ذلك الجسم عن الكون والا لزم الثانى وظهور اما بطلان القسم الاول فبما بينا من حدوث السكون واما بطلان القسم الثانى فبطريق التطبيق والتضايف ثانيها انا لا نم ان القديم لا يستند الى المختار وقد مر الكلام عليه ثالثها انا لا نم ان الشرط الذى يتوقف عليه السكون القديم يجب ان يكون قديما حتى يعود الكلام فيه وفى صدوره عن الواجب لم لا يجوز ان يكون عدميا ازليا كعدم حادث مثلا فاذا وجد ذلك الحادث زال السكون لزوال شرطه لا لزوال الواجب حتى يحكم بامتناعه فان قيل هذا العدم الازلى لكونه ممكنا لا بد ان يستند الى عدم واجب اعنى عدم الممتنع اما ابتداء او بواسطة ازلية كما ان الوجود الممكن الازلى لا بد ان يستند الى وجود واجب اما ابتداء واما بواسطة ازلية دفعا للتسلسل فيكون زواله مستلزما لزوال الواجب اعنى العدم الواجب الذى انتهى اليه استناده فالمحذور لازم لم يستند نعم قلنا العدميات الازلية الممكنة جاز ان يستند كل واحد منها الى عدم ازلى آخر ممكن من غير ان ينتهى الى عدم واجب بل يترتب العدميات الممكنة ترتبا ازليا الى لا نهاية له ولا يلزم ذلك التسلسل محالا واما انتناهى جزئياتهما اى جزئيات الحركة والسكون فلان وجود ما لا يتناهى مح للتطبيق على ما مر فى مبحث ابطال التسلسل اقول قد حققت فى ذلك المبحث ان وجود ما لا يتناهى مطلقا ليس بمح انما المح ان يكون ما لا يتناهى موجودا معا فجزئيات الحركات يمكن ان تكون غير متناهية وجزئيات السكون ايضا اذا لم يجتمع فى الوجود ويوصف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين ويجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزائد ايضا دليل آخر تقريره ان كل حادث فهو موصوف بالاضافتين المتقابلتين اى يكون سابقا على ما بعده ويكون لاحقا لما قبله والاعتباران مختلفان وان كانا فى ذلك واحدة فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الآن مرتين احديهما من حيث كل واحد منها سابقا والاخرى من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقتين فى الوجود ويجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو متصف بها على المتصف بالاخرى اى يجب ان يكون السوابق اكثر من اللواحق فى الجانب الذى وقع النزاع فيه بواحدة وذلك لان المتضايفين الحقيقيين يجب تساويهما فى العدد والحادث الذى هو مسبوق محض فلا بد ان يكون فى الحوادث الماضية سابق محض والا لزاد عدد المسبوق بواحدة فاذن اللواحق متناهية فى الماضى لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بقدر متناه اعنى بواحدة متناهية ايضا

فيلزم ان يتناهى ما فرض انه غير متناه هف وهذا الدليل راجع الى التطبيق في الحقيقة مع قلة مؤنة في تحصيل جملتين كانهما حاصلتان في الخارج بلا عمل منا وقد مر مثل ذلك في مبحث ابطال التسلسل من ان كل واحد من السلسلة علة باعتبار ومعلول باعتبار فكانهما جملتان متطابقتان في الخارج احديهما بحسب العلية والاخرى بحسب المعلولية والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية لان تلك الحوادث المتناهية المتعاقبة لها اول قطعا والذي لا ينفك عن تلك الحوادث لا يوجد قبل ذلك الاول والا لكان منفكا عنها باسرها واذا لم يوجد قبله كان حادثا مثله فالاجسام حادثة ولما استحال قيام الاعراض الا بها وذلك بناء على ان المجردات لم يثبت عنده فالاعراض القائمة بها ايضا غير ثابتة عنده فينحصر الاعراض عنده في الجسمانية ولما ثبت ان معروضاتها اعني الاجسام حادثة ثبت حدوثها اي الاعراض باسرها ولما بين حدوث الاجسام واعراضها اراد ان يشير الى اجوبة دلائل القائلين بقدمها فقرر الدليل الاول منها ان الاجسام لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على امر حادث مختص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات مع تساوي نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام في ذلك الامر الحادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث الاول ويلزم التسلسل هف والجواب ان حدوثها لا يتوقف على امر حادث مختص بوقت حدوثها بل جميع ما لا بد منه في حدوثها حاصل في الازل واختصاص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله اي اختصاص حدوث الاجسام بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات انما هو لاجل ان لا وقت قبل ذلك الوقت فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح هناك معدومة اذ الزمان هناك موهوم ولا وجود له الا مع اول وجود العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم فطلب الترجيح في تلك الاجزاء لوقوع الاثر من الاحكام الوهمية في الامور الفرضية الصرفة وانها غير مقبولة اصلا اقول هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل على ان لا يطلب الترجيح فيما بين الاوقات بان يقال لم اختص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات لا على ان لا يطلب الوقت وجودها على عدمها حتى حدثت وايضا في الاوقات التي قبل وقت الحدوث اذ لا زمان هناك لا في الاوقات التي بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه لاجل تعلق الارادة القديمة فلم يلزم لحدوث المحدث الا التوقف على امر اخر مخصص ولا الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة هو المخصص والمرجح واورد عليه ان ذلك التعلق اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق به الذي يكفي في وجوده هذا التعلق ايضا قديما اذ لو اختص بوقت دون اخر لزم الترجيح بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من ذلك التعلق يعم الاوقات باسرها الا ان يقال الارادة القديمة تعلقت في الازل بوجوده في وقت معين فاذا حضر ذلك الوقت وجد ذلك التعلق القديم من غير احتياج لامر حادث لانا نقول فح يتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت الذي هو حادث فننقل الكلام اليه وان كان تعلق الارادة القديمة حادثا نقلنا الكلام اليه وان كان حدوثه بتعلق اخر حادث وهكذا تسلسلت التعلقات الى ما لا يتناهى فاما ان يلتزموا هذا التسلسل في مقام المنع مع كونه خلاف مذهبهم واما ان يقولوا ان التعلق امر اعتباري فلا يحتاج حدوثه الى تاثير الا ان البديهة تشهد بان كل حادث وجوديا كان او عدميا يحتاج الى امر يخصصه بوقت حدوثه قيل لو صح دليلهم هذا لزم ان يكون الحادث اليومي فيها لجريان الدليل بعينه فيه لا في الحادث اليومي مستند الى الحوادث الفلكية من الحركات الفلكية والاتصالات

اليومية

الكوكبية وكل منهما مسبوق بآخر لا الى نهاية ومثل هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول اذا
سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث الاجسام مشروطا بشرط مسبوق باخر لا الى النهاية فيكون حدوث
العالم الجسماني عن المبدأ القديم بشرط الحوادث المتعاقبة كما في الحوادث اليومية فان قيل تلك الشروط المتعاقبة انما تتصور فيما
له مادة يتوارد عليها الاستعداد بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد
فاض عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدة له وما سوى العالم الجسماني ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة في
حدوث العالم عليها قلنا لا نسلم ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في الماديات اذ قد تكون تصورات متعاقبة
لامر مجرد عن المادة وتوابعها كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم الجسماني تقرير الدليل
الثاني ان موجد الاجسام لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار الذي يصح منه الفعل والترك انما يفعل بقصد وميلان
فلا يختار ايجاد شيء ولا يميل اليه الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون الايجاد اولى به
من تركه فكان الايجاد محصلا لتلك الاولوية ومستكملا بها وكان بدون ذلك الايجاد ناقصا في ذاته وهذا باطل فوجب
ان يكون المبدأ المؤثر في الاجسام موجبا واثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما فان قيل يتجه عليه ان اثر الموجب القديم
انما يكون قديما اذا صدر عنه بلا واسطة او بواسطة قديمة ايضا واما اذا صدر عنه بتوسط حوادث متسابقة الى غير النهاية
فلا كالحوادث اليومية على راي الحكماء الا ان فيه التزام التسلسل في الحوادث الذي يخالف راي المتكلم والجواب انا لا نسلم ان
المختار لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد على تركه بل المختار يرجح احد مقدوريه على الاخر لا لامر
عند بعضهم فان الاشاعرة ومن اقتفى سيرتهم جوزوا ترجيح الفاعل لاحد مقدوريه بلا مرجح يدعوه اليه ولذلك
امكنهم القول بان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد والاختيار وتمسكوا في هذا التجويز بقدحي
العطشان ورغيفي الجائع وطريقي الهارب من السبع مع المساوات في جميع الجهات التي يتصور بها الترجيح وفرقوا بين
الترجيح بلا مرجح وبين الترجح من غير مرجح فقالوا ترجح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج ضروري البطلان
كيف لا ولو جوزناه ينسد باب اثبات الصانع واما الترجيح من غير مرجح اي من غير داع لا من غير ذات متصف بالترجيح فليس
بممتنع بل المؤثر اذا كان مختارا فهو يرجح بارادته اي مقدور شاء واعترض عليهم بان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته
لكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته للاخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال كيف اختصت باحدى الارادتين دون
الاخرى فان استند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم التسلسل في الارادات وان لم يستند
الى شيء فقد ترجح احد المتساويين على الاخر بلا سبب وان قيل الارادة واحدة لكن تتعدد تعلقاتها بحسب المرادات لزم
التسلسل في التعلقات واما المعتزلة ومن يحذو حذوهم فادعوا ان الفعل الخالي عن الغرض عبث والله سبحانه وتعالى منزه
عنه ورجوع الغرض اليه ممتنع لتعاليه عن المنافع والمضار فيكون راجعا الى المخلوقات ورعاية لمصالح العباد والاحسان
اليهم واما الحكماء فقد زعموا ان البديهة تشهد بان الفاعل المختار بذلك المعنى الذي ذكرناه لا يتصور منه فعل الا لغرض
فيكون مستكملا به ناقصا في حد ذاته فلذلك نفوا الاختيار بهذا المعنى عنه تعالى وانما قلنا نفوا عنه الاختيار بهذا المعنى لان
الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ثابت له اتفاقا تقرير الدليل الثالث ان الاجسام مركبة من
المادة والصورة والمادة قديمة والا افتقرت الى مادة اخرى لما ثبت من ان كل حادث له مادة وتسلسلت المواد ولزم

البحث في الجواهر المجردة وبيان اقسامها

من قدم المادة قدم الصورة لما ثبت من انها لا تنفك عن الصورة فيلزم قدم الجسم والجواب ان الجسم بسيط كما هو عند الحس والمادة منتفية وان سلمنا تركبه من المادة والصورة فلا نم ان المادة قديمة وما استدلوا به عليه فقد منعنا مقدماته ولا نم انها لا تنفك عن الصورة ولم يتم دليله تقرير الدليل الرابع ان الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها السابق المسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما كان الحركة التي هي مقدارها ايضا قديمة فكذا الجسم الذي هو محل الحركة والجواب انا لا نم ان الزمان موجود حتى يلزم ان يكون حادثا او قديما بل هو امر موهوم كما هو مذهبنا ولو سلم فتلك القبلية لا تستدعي زمانا فان اجزاء الزمان يتقدم بعضها على بعض بتلك القبلية وليس متقدما بالزمان وقد مر تحقيقه في بحث السبق واقسامه **الفصل الرابع في الجواهر المجردة** اي المفارقة عن المادة وقد سبق انها قسمان نفس وعقل اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وما قيل من انه لو وجد شارك الباري تع في التجرد ولزم تركب ذات الباري من الامر المشترك وما به يمتاز عنه وهو مح فسفسطة لان المشاركة في العوارض سيما السلوب والاضافات لا تقتضي التركيب في الذات وادلة وجوده مدخولة كقولهم استدل الحكماء على وجود العقل بوجوه منها بيان الاول منها ان الممكن ينحصر في العرض والجواهر الخمسة اعني الجسم والهيولى والصورة والنفس والعقل واول ما يصدر عن الباري تع لا يمكن ان يكون عرضا ولا ان يكون احد الجواهر سوى العقل فلو لم يكن العقل موجودا لم يوجد اول الصادر عنه تع هف اما ان الجسم لا يمكن ان يكون هو اول ما صدر عنه تع لانه مركب من الهيولى والصورة فلو صدر عنه تع لزم ان يصدر ايضا عنه والواحد لا يصدر عنه امران فان ذات الباري واحد من جميع الجهات لا تكثر فيه اصلا لا في ذاته ولا في صفاته فانها عين ذاته واما ان الصورة والنفس لا يمكن ان يكون احدهما هي الصادر الاول فلان كل واحدة منهما يتوقف في تاثيرها على المادة اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف على المادة واما النفس فلانها انما تؤثر بالآلات جسمانية فلو كان المعلول الاول هو احدهما لكانت سابقة في تاثيرها على المادة لان المادة على ذلك التقدير تكون معلولة لها اما ابتداء او بوسط لامتناع استنادها الى الباري تع والا لزم تعدد آثاره ولا يجوز ان تكون سابقة في تاثيرها على المادة اذ لا سبق للمشروط في تاثيره بما فرض لاحقا على ذلك اللاحق والى هذا اشار بقوله ولا سبق للمشروط باللاحق في تاثيره اي لا سبق للمشروط وهو الصورة او النفس في تاثيره بما فرض لاحقا اعني المادة على ذلك الامر الذي فرض لاحقا واما ان العرض لا يجوز ان يكون هو المعلول الاول فلانه مشروط في وجوده بالموضوع فلو كان هو المعلول الاول لزم ان يكون سابقا عليه لان العرض ح يكون علة للموضوع كما مر ولا يجوز ان يكون المشروط في وجوده بامر سابقا على ذلك الامر والى هذا اشار بقوله او وجوده اي لا سبق للمشروط وهو العرض في وجوده بما فرض لاحقا اعني الموضوع عليه واما ان المادة لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول فلانها لا تصلح للتاثير فانما هي القابلة فقط فلو كانت هي المعلول الاول لما انتفت عنه صلاحية التاثير والى هذا اشار بقوله والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه اي كقولهم والا لما انتفت صلاحية التاثير عنه في اثبات ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون هو المادة وتذكير الضمير في عنه باعتبار تاويل المادة بالمحل ووجد في بعض النسخ بدل قوله والا لما انتفت ولا لما انتفت وهو ح يكون عطفا على قوله المشروط اي المادة لو كانت هي المعلول الاول لزم ان تكون سابقة على ما عداها لان ما سواها من المعلولات يجب ان يستند اليها ابتداء او بوسط ولا سبق لما انتفت صلاحية التاثير عنه فلا تكون هي سابقة عليها او ل وتلخيص هذا الدليل ان اول الصادر

عنه

عنه لغيره واحد مستقل بالوجود والتاثير وغير العقل لا يكون كذلك لانتفاء الوحدة في الجسم والتاثير في الهيولى والاستقلال
في الصورة والنفس والوجود في العرض لان المؤثر مختار اشارة الى تزييف الدليل المذكور وذلك لانا لا نسلم ان الباري تعالى واحد
من جميع الجهات بل هو مختار بتعدد ارادته او تعلقاتها او هو موجب له حيثيات متعددة كالوجود المطلق العارض لوجوده
الخاص وكالسلوب وهذه الحيثيات وان كانت امورا اعتبارية لا عينية يجوز ان يكون شروطا للتاثير فيتعدد آثاره
كما جوزتم تعدد آثار المعلول بحسب جهاته الاعتبارية على ما مر ولو سلم انه واحد من جميع الجهات فلا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد وقد تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلا نسلم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وقد مر ابطاله فلم لا يجوز ان يكون الصادر
الاول هو الجسم ولو سلم فلا نسلم ان الصورة في تشخصها محتاجة الى الهيولى فلم لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول ولو سلم
فلا نسلم ان الهيولى في تشخصها ووجودها محتاجة الى الصورة فلم لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول وما قلتم في ابطاله من انها
لا تصلح للتاثير ممنوع لا يقال الصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع ما عداه اما بواسطة واما بغير واسطة فيلزم ان يكون الهيولى
على ذلك التقدير علة مؤثرة في مقبولها ويمتنع ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى واحد قابلا وفاعلا معا لانا نقول
هذا الامتناع ممنوع وقد تكلمنا على دليله كما مر ولو سلم فانما هو اذا كان القبول والفعل من جهة واحدة لم لا يجوز ان يكون
المادة قابلة لبدنها وفاعلة له بواسطة امر آخر ولو سلم فلا نسلم ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة
لم لا يجوز ان يكون هناك جوهر ليس بجسم مركب من جزئين ليسا كجزئي الجسم اعني الهيولى والصورة وحينئذ جاز ان يكون الصادر الاول هو
احد هذين الجزئين لهذا الجوهر من غير لزوم محذور فان قيل هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متحيزا لان المتحيز بالذات [illegible]
هو الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة الجسمية وما يتبعها في ذلك محلها وما يحل في محلها فيكون مجردا لا في مكان ولا يجوز ان
يكون نفسا لان جزء النفس لا يستقل بالتاثير والا لاستقلت به بل يكون عقلا وهو المطلوب هاهنا وكونه مركبا لا يقدح
فيه قلنا لا نسلم ان جزء النفس لو استقل في التاثير لزم استقلال النفس به لان استقلال الجزء لا يستلزم استقلال الكل
لجواز ان يحتاج الجزء الآخر في التاثير الى امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلا نسلم ان النفس لا تؤثر الا بآلة
جسمانية بل قد تؤثر بذاتها وبعض خوارق العادات كالمعجزات والكرامات والسحر من هذا القبيل على ما صرح به فان قيل فتكون مستغنية
عن المادة في الذات والفعل ولا نعني بالعقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وفي جميع افعاله والمحتاج
الى المادة في بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون ايجادها في اول المرتبة
بدون الآلة ولو سلم فلا نسلم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجدا لجواز ان يكون واسطة فيجوز ان يكون اول ما يصدر
نفسا او صورة ثم يصدر بواسطة البدن او الهيولى وقولهم استدارة الحركة يوجب الارادة المستلزمة للتشبيه بالكامل دليل
آخر على اثبات العقول تقريره ان الاجرام السماوية ليس لبعض اجزائها التي تفرض اولوية بما هو عليه بالوضع من بعض بحسب
طبايعها لان الطبايع التي للاجزاء المفروضة متحدة فلا يقتضي امورا مختلفة فلا يكون شيء من الاوضاع واجبا للشيء
من طبايع الاجزاء المفروضة فالنقلة عنه جائزة وتلك النقلة لا يتصور الا بالميل لما ستعرف فيجوز ان يكون في طباعها
ميل ولما لم يكن عليها سوى الحركة المستديرة لم يكن في طباعها الا الميل المستدير ولما امكن ان يكون لها ميل مستدير
وجب ان يكون له مبدأ فيها اذا كان الميل يستلزم امكان التحريك القسري وقد ثبت عندهم ان ما يقبل تحريكا قسريا
فلا بد فيه من مبدأ ميل طباعي ومع وجود مبدأ ميل المستدير في الجرم البسيط يمتنع ان يكون فيه عائق عن ذلك

الميل بحسب الطبع لان الطبيعة البسيطة الواحدة لا يتصور كونها مقتضية بذاتها الشي ولما يعوقها عنه ايضا والعايق الخارج
ايضا ممتنع اذ لا عايق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب من المستقيم والمستدير يمتنع وجوده
في الاجرام الفلكية وذلك لان ما لا ميل فيه اصلا وما فيه ميل بالاستدارة فقط لا يمنعان الحركة المستديرة
ولما وجد فيه مبدأ الميل وعدم العايق فالميل موجود بالفعل فالاجرام السماوية متحركة بالاستدارة ثم ان تلك
الحركة ارادية لانا قد بينا ان في الفلك ميلا طباعيا بحركة فلا يكون حركته قسرية مستندة الى امر خارج عنه فهي اما
ارادية او طبيعية ولا يجوز ان تكون طبيعية لان الفلك بحركته المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه فطلب وضع وتركه
لا يتصور بدون الارادة فان طلب شي وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بشعور وارادة واما
الطبع بلا ارادة فلا يجوز ان يكون طالبا الشي وتاركا له وان كان نافيا وقيل لانه لا يجوز ان يكون المط بالطبع
نفس الحركة فيكون الحركة دائما مطلوبة غير مهرب ولذا لا نقول الحركة لذاتها يقتضي التادي الى الغير فيكون المط بها
ذلك الغير فتعين ان تكون ارادية فثبت ان استدارة حركة الاجرام السماوية توجب ارادة المتحرك وارادته يستلزم تشبه
بالكامل اي الذات التي كما لاتها حاصلة بالفعل لان الارادة تقتضي ان يكون للمريد مطلوب ممكن الحصول
لان طلب المح مح وهو اما محسوس ومعقول لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب والدفع
وجذب الملائم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محالان لانهما مختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير
من حالة ملائمة الى حالة غير ملائمة وبالعكس والاجرام السماوية التي لا تتخرق ولا يلتئم ولا يتكون ولا
يفسد ولا ينمو ولا يذبل ولا يتخلخل ولا يتكاثف ولا يستحيل وبالجملة لا يتغير عن حالة الى الاخرى الا
في اوضاعها التي لا يتصور كون بعضها ملائما وبعضها غير ملائم فتعين الثاني وهو ان يكون المط معقولا
فالطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل تشبه احدهما والا لما كان له تعلق بالمط وعلى التقدير
الاول والثاني يلزم انقطاع الحركة لان الذات والصفة اما ان ينال في الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع
طلب الحاصل واما ان لا ينال اصلا فلا بد من الياس عن حصول ما هذا شانه فيلزم الانقطاع لكن انقطاع
الحركة مح لانها حافظة للزمان الذي يمتنع عليه العدم مطلقا او سابقا على وجوده او طاريا عليه والى هذا
اشار بقوله اذ طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن مح اي طلب غير الممكن مح واراد با
لحاصل بالفعل ما ينال في الجملة وبالحاصل بالقوة ما لا ينال اصلا سماه حاصلا بالقوة لكونه ممكن الحصول
فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل تشبه بالمط ولا يجوز ان يكون تشبها مستقرا والا يلزم الانقطاع او
طلب الحاصل بل تشبها غير مستقر اي تشبها بعد تشبه بحيث ينقضي تشبه ويحصل آخر ويجب ان يحفظ ذلك
بتعاقب الافراد لا الى نهاية والا يلزم الانقطاع فثبت ان المط حصول مشابهات غير متناهية يحصل بالتدريج في
اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المط موجودا متصفا بالفعل بكمالات غير متناهية فيتحرك
الفلك فيستخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع تشبه بالمط الذي هو بالفعل من
كل الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل آخر فيزول تشبه ويحصل آخر ويحفظ كل منهما بتعاقب الافراد ولا يجوز ان
يكون ذلك هو الواجب والا لم يختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا ويثبت بذلك تعدد العقول وهذه الحجة

سعوله

مدخولة لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه اى هذا الدليل موقوف على دوام الحركة التى اوجبنا انقطاعها حيث بينا

حدوثها وايضا موقوف على حصر اقسام الطلب فيما ذكروه وهو مم فانا لا نم ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب او للدفع لم لا

يجوز ان يكون بمعرفته او التشبه به او غير ذلك مع المنازعة فى امتناع طلب المح اى لا نم ان طلب المح مح وايضا لا نم ان طبايع

الاجزاء المفروضة للفلك لا تقتضى امورا مختلفة فان بعض الاجزاء يقتضى ان يكون بقرب القطبين وبعضها يقتضى ان

يكون بقرب المنطقة اذ لو لم يستند ذلك الى طبايعها لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح وما قيل من ان ذلك الامر يعود الى

الفاعل فمدفوع لان نسبة الفاعل الى الجميع سواء وعلى هذا الاصل ينبنى كثير من قواعدهم ولو سلم فلا نم ان عدم وجوب الوضع

لطبايع الاجزاء المفروضة للفلك يستلزم جواز النقلة عنه لجواز ان يكون جرم الفلك ذو صورة نوعية مقتضية لوضع معين

لا ينفك عنه اصلا فان قلت لا يقدح ذلك فى صحة ما ادعيناه لان الاجزاء بالنظر الى طباعها لا تكون مقتضية لذلك

الوضع فيجوز عليها الانتقال عنه قلت يكون تلك الصورة المذكورة امرا عائقا خارجا عن طبايع الاجزاء فيبطل

على هذا الاحتمال حصر العائق الخارجى بعد تحققه هنا فى ذى الميل المستقيم والمركب نعم يندفع ما قيل من ان عدم وجوب

الوضع لطبايع الاجزاء يستلزم جواز نزوالها عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها اذ يجوز ذوالمحركة عنها مما

اعتبر الوضع بالنسبة اليه لان استلزامه لجواز الحركة عليها بالنظر الى طباعها ظاهر لا سترة فيه اذ لو لم يجز الحركة عليها

بالنظر الى طباعها لكانت ممتنعة بالنظر اليها وامتناع حركتها بالنظر الى طباعها عبارة عن اقتضاء طبايعها لعدم

حركتها اعنى سكونها ومعناه وجوب الوضع لطبايع الاجزاء فلو لم يجز الحركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر الى طبايعها

هف وايضا فان النصف من الفلك فوق الافق والنصف الاخر منه تحته فلو فرضنا ان ما سوى الفلك من العناصر المركبات

بحالها لا يتغير اصلا فلا شك ان النصف الفوقانى من الفلك لا يقتضى طبيعته الفوقية ولا يابى عن التحتية وكذا

النصف التحتانى منه لا يقتضى طبيعته التحتية ولا يابى عن الفوقية والا لزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة

فبالنظر الى طبايعهما يجوز ان يصير الفوقانى تحتانيا والتحتانى فوقانيا وما ذلك الا بجواز الحركة عليها اذ المفروض

ان ما سوى الفلك لا يتبدل عن حالة الى اخرى ولو سلم فلا نم ان الفلكيات لا تقبل الحركة المستقيمة فيبطل ما بنيتم عليه من

امتناع العائق الخارجى وامتناع الخرق والالتيام والتخلخل والتكاثف وغير ذلك مما ذكرتم فى الدليل ولو سلم فلا نم

ان ما يقبل الحركة القسرية لا بد فيه من مبدء ميل طباعى ولو سلم فلا نم ان العائق عن الحركة المستديرة لا يكون الا ذا ميل

مستقيم او مركب لجواز ان يكون العائق ذا ميل مستدير مساو لها فى القوة مخالف لها فى الجهة ولو سلم فلا نم انه لما وجد

مبدء الميل وعدم العائق لزم وجود الميل بالفعل لجواز ان يتخلف الميل عن وجود المبدء لانتفاء شرطه كعدم الحالة الملائمة

مثلا ولو سلم فلا نم انه يلزم من عدم نيل ذات المط او صفته حصول اليأس ولا من نيله انقطاع الطلب لم لا يجوز ان

يدوم الرجاء او يكون المط او صفته امرا غير قار يتحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم فى الشبه ولو سلم فلا نسلم ان ذلك

المط المشبه به ليس هو الواجب قولكم والا لم يختلف الحركات فى الجهات قلنا يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لاختلاف

القوابل فى النوع او لاختلاف الكمال المشبه به فى الواجب بحسب الاعتبار ولو سلم فلا نسلم ان المط الموصوف بصفات الكمال الغير

المتناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان الاتصافها على الاجتماع دون التعاقب وقولهم لا علية بين المتضايفين

والا لامكن الممتنع او علل الاقوى بالاضعف دليل آخر على اثبات العقل تقريره ان الجسم لا بد له من موجد وموجد

الجسم لا يجوز ان يكون جسما والا لكان اما حاويا او محويا لما تقرر عندهم من ان الافلاك والعناصر يحوي بعضها على بعض لا يجوز

الى الاول لان الحاوي اذا كان علة موجدة للمحوي فلابد ان يتقدم بوجوده ووجوبه على وجود المحوي ووجوبه كما مر فاذا

اعتبر وجود الحاوي في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجود ووجوب ضرورة تاخره بالذات عن وجود ما هو علة له اعني

الحاوي بل امكان لانه لم يجب بعد ثم ان عدم الخلاء في داخل الحاوي ووجود المحوي في داخله متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك

احدهما عن الاخر في نفس الامر ضرورة انه اذا انتفى الخلاء في داخله كان مملوا بالمحوي واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلاء

في داخله بل هما متلازمان في التصور ايضا ضرورة انه اذا تصور عدم الخلاء في داخله فقد تصور وجود محوي فيه وبالعكس بل ربما

يظن ان عدم الخلاء في داخله عين وجود المحوي فيه لشدة تقارن معنييهما وتقاربهما كما لا يخفى ومثل هذين من المتلازمين

لا يختلفان وجوبا وامكانا الا لان اختلافهما في ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما واذا كان احدهما ممكنا غير واجب

في مرتبة كان الاخر ايضا ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلاء يكون ممكنا في مرتبة وجود الحاوي كما ان وجود المحوي كذلك هف

ضرورة ان الخلاء ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا فلا يكون ممكنا في مرتبة اصلا لان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف وكذا

الخلف المذكور اعني امكان الخلاء لازم اذا فرض ان العلة هي الصورة الجسمية للجسم الحاوي لانه الجوهر الممتد في الاقطار

الثلثة المحدد لمكان الجسم المحوي بحيث اذا انتفى الخلاء في داخله كان مملوا بالمحوي البتة واذا وجد المحوي في داخله انتفى

الخلاء في داخله البتة فاذا اعتبر وجود تلك الصورة في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب الى آخر ما مر من البرهان

وكذا اذا فرض ان العلة هي الهيولى الحاوي لانها متاخرة عن الصورة لما تقرر عندهم من ان الصورة شريكة العلة للهيولى

فاذا اعتبر وجود الصورة الجسمية في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب لتاخره بالذات عنها بمرتبتين ومثل ذلك

تبين ان الصورة النوعية للجسم الحاوي ونفسه والاعراض القائمة به لا يمكن ان يكون شيء منها علة موجدة للمحوي وكذا لا يجوز

الى الثاني لان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من شانه انه يفسد ويتغير واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة

والمقدار على ما هو مثله مع زيادة والوهم لا يذهب الى تعليل الاشرف والاقوى والاعظم بما هو اخس واضعف واصغر وبمثل

ذلك تبين انه لا يمكن ان يكون شيء مما يتعلق بالمحوي من الصورة والاعراض وغيرها علة للحاوي فاستبان ان موجد الجسم

لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا فهو امر مفارق ذاتا وفعلا وهو اما الواجب او العقل والاول محال لما مر فتعين الثاني وهو المط

وقوله لمنع الامتناع الذاتي اشارة الى الجواب عن الدليل المذكور تقريره انا لا نسلم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته

لكان عدمه واجبا لذاته لكن وجوب عدمه بالذات ينافي وجوبه بالتلازم بالغير اعني وجود المحوي فان المتلازمين لو وجب

احدهما بالذات والاخر بالغير لامكن ارتفاع الواجب بالغير وامتنع ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشيئين اذا

لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الاخر لامكن الانفكاك بينهما فلا تلازم كما اذا تحقق الانفكاك لكن التلازم متحقق فيه

اعني وجوب المحوي بالغير لكونه ممكنا واقع في نفس الامر فالمنافي الاخر اعني وجوب عدم الخلاء بالذات ليس بواقع في نفس

الامر فثبت ان الخلاء ليس ممتنعا بالذات وانما اقتصاد لنا على المنع خصوصا ومعارضة في المقدمة اعني امتناع الخلاء بالذات

لانها قد برهن عليها فيما سبق قيل ان اردتم بقولكم وجوب عدم الخلاء لذاته ينافي كون ما يلازمه اعني وجود المحوي

واجبا بالغير انه ينافي كونه واجبا بغيره الذي هو الحاوي فمم لان وجوب المحوي بالحاوي يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا

في مرتبة وجود الحاوي ووجوبه كما مر لكن قولكم وجوب المحوي بالغير واقع في نفس الامر مم فانا قد برهنا على ان الحاوي لا يكون

علة للمحوي وان اردتم انه ينافي كونه واجبا بغيره مطلقا فلا نسلم المنافاة بينهما فان وجوب المحوي بعلة اخرى غير الحاوي لا يستلزم
ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود تلك العلة ووجوبها بل يستلزم ان يكون وجود المحوي ممكنا في تلك المرتبة
ولا يلزم من امكانه في تلك المرتبة امكان عدم الخلاء فيها الا ان ارتفاع وجود المحوي في تلك المرتبة لا يستلزم الخلاء حتى يلزم من
امكان الارتفاع امكان الخلاء فيلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا بل ممكنا الا يرى انا اذا فرضنا ارتفاع المحوي والحاوي
معا لم يكن هناك خلاء هو ممتنع اعني وجود مكان مع خلوه عما يشغله اما اذا فرض حاو ليس في داخله محوي كان المكان الذي
هو السطح الباطن او البعد الموجود او المفروض في داخله خاليا عن الشاغل وهو الذي دل البرهان على امتناعه واما الخلاء
بمعنى العدم المحض اذ لم يكن محصورا بشيء فليس بممتنع كما سلف فظهر ان امكان الخلاء ليس لازما لوجوب المحوي بغير الحاوي فلا
يكون امتناع الخلاء بالذات منافيا لوجوب المحوي بغير الحاوي فجاز ان يكون المحوي معلولا لعلة اخرى غير الحاوي وقولكم
المتلازمان لا يتخالفان في الوجوب بالذات ممنوع قولكم في بيانه اذا لم يمكن ارتفاع احد الشيئين وامكن ارتفاع الآخر
امكن الانفكاك بينهما قلنا امكان ارتفاع الآخر انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضي جواز الانفكاك لجواز ان يكون
الاول مقتضيا لوجود ذلك الآخر كامتناع الانفكاك بين ذات الواجب ومعلوله الاول الا يرى ان امكان ارتفاعه نظرا
الى ذاته لا يقتضي جواز انفكاكه عن الواجب وانما كان يقتضيه لو امكن ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب وليس كذلك ضرورة
ان وجوب المعلول مترتب على وجوب العلة وتحقيقه ان اللزوم ينافي امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم وانفكاكه عنه
لا امكان ارتفاع اللازم في نفسه فان هذا الامكان لا يستلزم الامكان الاول لان حصول اللازم في نفسه مفهوم
وحصوله مع اللازم مفهوم آخر فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا لارتفاع الحصول الثاني فجاز ان يكون احد الارتفاعين ممكنا
والآخر مستحيلا بل لا نسلم التلازم بين وجود المحوي وعدم الخلاء وسند المنع ما صورناه في الصورة المذكورة اعني فرض ارتفاع
المحوي والحاوي معا فان احد المتلازمين اعني عدم الخلاء يتحقق هيهنا مع انتفاء اللازم الآخر اعني وجود المحوي هذا وقد
يجاب عن اصل الاستدلال بانا نمنع التلازم بين عدم الخلاء في داخل الحاوي بعد اعتبار وجوده وبين وجود المحوي في داخل
الحاوي بعد تلك الاعتبار فان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل لمحوي معين فالمحوي المعين وان استلزم عدم الخلاء لكن
ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوي المعين فلا يتحقق التلازم بينهما ولئن سلمنا التلازم بينهما فلا نسلم ان المتلازمين يجب
ان يتساويا في مرتبة الوجوب فانا قد بينا آنفا انه يجوز ان يكون احد المتلازمين واجبا بالذات والآخر واجبا بالغير
ولا شك ان الواجب بالغير لا يكون واجبا في مرتبة وجوب ذلك الغير نعم يجب ان يكون بحيث اذا وجب وجود احدهما
في زمان وجب وجود الآخر في ذلك الزمان البتة وان كان متاخرا عنه في المرتبة واما انه اذا وجب احدهما في مرتبة وجب
الآخر في تلك المرتبة فذلك غير واجب فتكون هذه المقدمة مستدركة في البرهان اذ يكفي ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي
لتقدم عليه بالوجوب فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد لكن المحوي هو الذي يملأ مقعر الحاوي فاذا لم يجب
وجود المحوي لم يجب ملأ مقعر الحاوي واذا لم يجب ملأ مقعره لم يجب عدم الخلاء بالضرورة وللقائل ان يقول ان اراد بقوله فقد
وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد انه لم يجب في ذلك الزمان وجود المحوي فذلك ممنوع وان اراد انه لم يجب في تلك
المرتبة وجود المحوي فذلك مسلم لكنه لا يجديه لانه لا يترتب عليه عدم وجوب عدم الخلاء لما عرفت آنفا من ان المتلازمين
لا يجب تساويهما في مرتبة الوجوب سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الهيولى متاخرة عن الصورة قولكم هي شريكة لعلة الهيولى

قلنا لو سلم فبنوعيها لا لتشخصها وهي التي يمكن ان يعتبر وجودها في مرتبة سلمنا ذلك لكن لا نم ان الحاوي اقوى واعظم من المحوي لانه

ربما كان المحوي اكثر ثخانة بحيث يزيد على الحاوي بحسب المساحة فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوي اطول منه قطرا ولا شك

ان الوهم يذهب الى تعليل مثل هذا الحاوي بمثل هذا المحوي على ان استبعادات الوهم لا عبرة لها في المقامات البرهانية دليل

آخر على اثبات العقل تقريره ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون مقارنا للمادة لان تاثير المقارن لا يكون الا فيما له وضع

بالنسبة اليه على ما سبق من انه يشترط في صدور التاثير عن المقارن الوضع والجسم قبل الايجاد لا وجود له ولا لجزئه فضلا

عن ان يكون لها وضع بالنسبة الى موجده فموجد الجسم لا يكون الا امرا مفارقا في ذاته وفعله وهو اما الواجب او العقل لا سبيل

الى الاول فتعين الثاني وهو المط فان قيل علة المركب لا يجب ان يكون علة لجزئيه معا بل يجب ان يكون علة للجزء الاخير

واجتماعه مع الآخر كما صرح به الشيخ في الاشارات وح يجوز ان يكون مادة الجسم موجودة قبله مع صورة جسمية

ويكون لها وضع بالنسبة الى الموجد المقارن فيوجد هو في تلك المادة صورة جسمية اخرى يكون جزءا اخيرا للجسم الذي

هو اثر ذلك الموجد ولا شك انه اذا كان لشيء مادة موجودة كان وضع مادته بالقياس الى المؤثر مصححا لايجاد

ذلك الشيء في تلك المادة والا لزم ان لا يؤثر ذو وضع في ذي وضع اصلا اذ لا وضع له قبل وجوده وهو باطل قطعا

قلنا الكلام في العلة الفاعلية المستقلة بالتاثير على معنى انها لا يشاركها في الفاعلية غيرها ولا شك ان فاعل

المركب بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل واحد من جزئيه والا لكان فاعل الجزء الاخير مشاركا له اذ الكلام في المركب

من الاجزاء الممكنة فلا يكون مستقلا بالتاثير والجواب ان اشتراط الوضع في تاثير المقارن لم يثبت وقد تكلمنا عليه

وايضا بعض افعال النفس لا يتوقف على الآلات الجسمانية فلا يشترط الوضع في تلك الافعال لم لا يجوز ان يكون ايجادها

للجسم من هذا القبيل دليل آخر تقريره ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا والا لكان اما واجبا فيلزم صدور

الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا قائما به فظ واما اذا كان نفسا فلان فعلها

مشروط بالجسم فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبتين واما الثاني والثالث فيتقدم بمراتب

واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما لا يمكن ان يوجد الا مع الاخرى فيجب ان يوجد الاخرى حتى تكون موجدة

للجسم الاول اذ لو لم يوجد الاخرى واوجدت الجسم الآخر لم يكن ذلك الجسم الآخر الذي هو اثره اول الاجسام لتاخره عن

الجسم الذي احديهما جزء منه وقد تقرر عندهم انه ليس احديهما علة للاخرى والجواب بعد الوقوف على ما مر من الاجوبة عن

الوجوه الاخر في غاية الظهور واما النفس فهو كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة قد عرفت ان الجوهر المفارق عن

المادة في ذاته دون فعله يسمى نفسا وقد يطلقون لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس النباتية التي هي

مبدء الافاعيل من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدء الحس والحركة الارادية ويجعل النفس

الارضية اسما لها وللنفس الناطقة الانسانية فيفسرونها بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة والمراد بالكمال

ما يكمل به النوع اما في ذاته ويسمى كمالا اولا كهيئة السيف للحديد او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما يتبع

النوع من العوارض مثل القطع للسيف وقولهم اول يخرج عنه الكمالات الثانية المتاخرة عن تحصل النوع في نفسه

كتوابع الكمال الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصل الانواع في ذواتها

وقولهم لجسم يخرج عنه الكمال الاول للمجردات وقولهم طبيعي يخرج صور الاجسام الصناعية كهيئة السيف والسرير

والكرسي وغيرها وقولهم آلي يخرج صور العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر عنها افعال بواسطة الآلات وقولهم ذي حيوة بالقوة
واراد وابه ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء ولا يكون ذلك الصدور عنه دائما بل قد يكون بالقوة لا ما يتبادر من
ظاهر العبارة اعني ما يكون حيوته بالقوة اذ يخرج ح عن التعريف النفوس الحيوانية والانسانية ويخرج النفس السماوية على راي
من يقول بان النفس انما هي للفلك الكلي وان ما فيه من الافلاك الجزئية بمنزلة الآلات له فيكون جسما آليا لان ما يصدر عنه
من التعقلات والحركات الارادية التي هي من افاعيل الحيوة يكون دائما بالفعل لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية
والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل الكليات فانها ليست دائمة بل قد يكون بالقوة
واما على راي من يقول ان لكل فلك نفسا وانها ليست من الاجسام الآلية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره
الاكثرون واعترض عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف من الافعال على الحيوة فلا يندرج فيه التغذية والتنمية
والتوليد فلا يدخل في التعريف النفوس النباتية وان اريد به الافعال الصادرة عن الاحياء سواء توقف على الحيوة اولا
فان اريد جميعها خرج عنه النفوس النباتية والنفوس الحيوانية وان اريد بعضها دخل فيه صور البسائط والمعدنيات اذ يصدر
عنها بعض ما يصدر عن الاحياء واجيب عنه بان المراد البعض وصور المعدنيات والبسائط خارجة عن التعريف بقيد الآلي
فانها تفعل افعالها بدون آلة متوسطة بينها وبين آثارها فان قيل فعلى ما ذكر من ان قيد ذي حيوة بالقوة لاخراج النفس
السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي معنى شاملا للارضية والسماوية صالحا لتعريفهما به وقد صرح بان اطلاق
النفس عليهما بمحض اشتراك اللفظ اذ الاول باعتبار افعال مختلفة والثانية باعتبار فعل مستمر على نهج واحد [illegible]
رسم واحد اذ لو اقتصر على مبدئية فعل ما دخلت صور البسائط والعنصريات وان اشترط القصد والارادة خرجت النفس
النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية قلنا مبنى هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا
وليس للنفوس السماوية اختلاف افعال والآت لكن الشيخ ذكر في الشفا ان النفس اسم لمبدء صدور افعال ليست على وتيرة
واحدة عادمة للارادة ولا خفاء في انه معنى شامل لهما صالح لتعريفهما به على المذهبين لان النفس السماوية ليست على
نهج واحد عادم للارادة بل انها مختلفة ومع الارادة على راي وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح وان اريد ان يعرف
كل واحدة من النفس النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية على حدة قيل النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة
ما يغتذي وينمو فقط اي لا يحس ولا يتحرك بالارادة ويتكمل ويتولد والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يحس
ويتحرك بالارادة فقط اي لا يعقل الكليات والنفس الانسانية كمال اول لجسم طبيعي آلي يعقل الكليات ويستنبط
بالراي والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمتين واعلم ان ما ذكر في تعريف النفس عموما وخصوصا
ليس تعريفا لها من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هي نفس له اذ لفظ النفس انما يطلق عليها
من جهة تلك الاضافة فوجب ان يوخذ الجسم في تعريفها كما يوخذ البناء في تعريف الباني من حيث انه بان وان لم يوخذ
في حده من حيث انه انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس معرفة النفس الانسانية اذ هي مرقاة الى ما هو اهم المهمات
اعني معرفة الصانع بما له من صفاته العلى ولذلك اشتهر فيما بين طلاب اليقين من عرف نفسه فقد عرف ربه شرع بعد تعريف
النفس مطلقا في بيان احوال نفس الانسان من انها مغايرة للمزاج والبدن واجزائه وانها جوهر مجرد يتحد بالماهية في
الافراد الانسانية حادثة لا يفنى بفناء البدن ولا ينتقل في الابدان ولم تعقل بالذات واحساس بالآلات ولنا

النبات فی قوی التغذیة والتنمیة والتولید وسایر الحیوان فی قوی الادراک الظاهر والباطن واستدل علی مغایرة

النفس للمزاج دفعا لما توهم بعض الناس من ان النفس عین المزاج الذی ینتفی بتلاشی البدن بوجوه الاول ان النفس الناطقة

شرط فی حصول المزاج لان المزاج واقع بین اضداد متنازعة الی الانفکاک انما یجبرها علی الاجتماع وتاليف النفس فیکون

حصول المزاج موقوفا علی الالتیام والتالیف الموقوف علی النفس فلو لم یکن النفس مغایرة للمزاج لزم الدور والی هذا

بقوله وهی مغایرة لما هی شرط فیه لاستحالة الدور وقیل ان المرکبات یستعد لقبول کمالاتها الاولی من مبدئها بحسب

المختلفة فیلزم ان یکون الامزجة شرطا فی حصول کمالاتها الاولی فلو کانت النفس التی هی الکمال الاول شرطا فی حصول المزاج

یلزم الدور واجیب بان نفس الابوین بقواها تجمع اجزاء غذائیة ثم تصیرها اخلاطا وتفرز من الاخلاط مادة المنی وتجعلها

مستعدة لقبول قوة تعد المادة لصیرورتها انسانا وتصیر المادة بتلک القوة منیا ویکون تلک القوة صورة

حافظة لمزاج المنی فقط کالصورة المعدنیة ثم ان المنی لما وقع فی الرحم تتزاید کمالاته بحسب استعدادات یکتسبها هناک

الی ان یستعد لقبول نفس تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتیة فتجذب غذاء وتضیفه الی تلک المادة فینمو

ویتکامل البدن الی ان یستعد لقبول نفس حیوانیة یصدر عنها مع ما تقدم جمیع الافعال الحیوانیة ثم یتکامل الی ان یستعد

لقبول نفس ناطقة یصدر عنها جمیع ما تقدم مع النطق وتدبیر البدن الی ان یحل الاجل فقد انکشف بما ذکرنا ان المزاج الواقع بین

اجزاء المنی اولا یتوقف علی نفس الابوین ویتوقف علیه الصورة الکمالیة الحافظة للترکیب وان المزاج الحاصل له فی

الرحم باستعدادات یکتسبها هناک یتوقف علی نفس الام لان تلک الاستعدادات مستندة الی امور یستند الیها

ویتوقف علی تلک الصورة ایضا ویتوقف علیه الصورة الفاعلة للافعال النباتیة وان المزاج الحاصل له بتکامل التغذیة و

التنمیة یتوقف علی هذه الصورة التی هی نفس نباتیة للمولود ویتوقف علیه الصورة الفاعلة لافعال الحیوان وان

المزاج الحاصل له بتکامل التغذیة والتنمیة یتوقف علی هذه الصورة التی هی نفس حیوانیة للمولود ویتوقف علیه تعلق

النفس الناطقة التی هی مدبرة للمولود بایراد الغذاء وحفظ المزاج الی حلول الاجل فیکون کل مزاج موقوفا علی نفس

هی موقوفة علی ذلک المزاج بل علی مزاج آخر سابق علیه فلا یلزم دور اقول وللقائل ان یقول ان من یزعم ان النفس عین

المزاج لا یزعم ان کل مزاج نفس بل یقول ان من الامزجة ما یبلغ من الکمال والقرب من الاعتدال الی ان یصیر مبدأ لآثار

تنسبونها انتم الی النفس وتثبتونها امرا آخر وراء المزاج ولیس هو الا المزاج وحصوله یتوقف علی امر آخر سابق علیه وهو جبر

الاضداد المتنازعة الی الانفکاک علی الاجتماع والتالیف الی حصول هذا المزاج الذی هو النفس ولیس ذلک المزاج السابق

نفسا حتی یلزم توقف النفس علی النفس علی ان ذلک ایضا جایز غایة الامر ان یلزم توقف کل نفس علی نفس اخری سابقة علیها

تعد المادة لفیضان اللاحقة علیها ولا محذور فی ذلک الثانی ان النفس والمزاج قد یتمانعان فی الاقتضاء فان کثیرا

ما یرید النفس الحرکة الی جهة والمزاج یمانعها بان یقتضی السکون کالماشی علی الارض او یقتضی الحرکة الی جهة اخری

کالصاعد الی موضع عال والتمانع فی الاقتضاء یدل علی مغایرة المقتضیین والیه اشار بقوله وللممانعة فی الاقتضا

واعترض علیه بان المانع للنفس فی الحرکة او جهتها هو اجزاء البدن فانها لثقلها تمیل الی السفل فیمانع النفس فی الحرکة علی

وجه الارض وفی الصعود الی موضع عال واما المزاج فانه من جنس الحرارة والبرودة فلا ممانعة له فی شیء منهما الثالث ان

النفس تبقی عند بطلان المزاج فان زیدا مثلا له مزاج عند طفولیته لا یبقی ذلک المزاج عند بلوغه الحسن الشباب

ولاشك ان الباقي غير الزائل والى هذا اشار بقوله ولبطلان احدهما مع ثبوت الاخر وقد يستدل بوجه آخر وهو انه لو كان مبدأ الادراك اعني النفس هو المزاج لم يحصل ادراك باللمس لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان كانت كيفية ملموسة شبيهة به لم ينفعل عنها فلا يدركها وان كانت كيفية مضادة له انعدم بها فكيف يدركها ولما بين مغايرة النفس للمزاج اراد ان يبين مغايرتها للبدن واجزائه فقال

قوله فقال وهي مغايرة لما وقع الغفلة عنه يعني ان الانسان لا يغفل عن ذاته اي لا يخلو عن تصوره والتصديق بثبوته في جميع حالاته وينبه على ذلك بان الانسان اذا كان له فطنة صحيحة وراجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه مدرك لذاته مثبت اياها وكذا اذا تعطل حواسه الظاهرة والباطنة بالسكر لا يعزب فيه عن ذاته ولا يلزم من تعقل النائم والسكران ذاتيهما في حالة النوم والسكران يبقى ذلك التعقل على ذكرهما عند زوال العارض ويغفل عن بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس ويظهر ذلك بان يتوهم الانسان انه خلق اول خلقه صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا من اجزائه ولا يتلامس اعضائه معلقا في هواء طلق لا حر فيه ولا برد فانه في هذه الحالة يغفل عن ظواهر البدن لانها لا تدرك الا بالحواس وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن ايضا وعن القوى والحواس باسرها مع كونه مدركا لذاته واثبتها فلا يكون ذاته شيئا منها ورد ذلك بان ذات الانسان عندنا هي اجزاؤه الاصلية الجسمانية التي هي جزء البدن ولا نم انه يغفل عنها بل انما يغفل عن الاجزاء الفضلية وعن الاعراض والقوى الحالة فيها اقول وفيه نظر لانه لو كان لا يغفل عن اجزائه الاصلية لكان عالما بانها ما هي لا نقول يجب ان يعلمها بحقيقتها بل بوجه يمتاز عما عداها من سائر الاعضاء وغيرها واكثر الناس لا يعلمونها كذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه يمتاز به عما عداها ومغايرة لما يقع المشاركة به يريد ان يبين مغايرة النفس للجسمية الممتدة في الجهات بانها مشتركة فيما بين الاجسام ونفس كل احد لا يشاركه فيها غيره اقول وفيه نظر لانه ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية حتى يكون معنى الكلام ان نفس كل احد ليست طبيعة جسمية كلية فذلك مما لا يشتبه على من له ادنى تميز فكيف يجعل مسئلة ويدون وان اراد الجسم المتشخص فذلك هو البدن بعينه وليس مما يقع الشركة فيه ومغايرة لما يقع التبدل فيه يريد ان يبين مغايرتها لجميع ما ذكر اعني المزاج والبدن واجزاؤه وقواه والجسمية بدليل يعم الجميع بانها متبدلة اما المزاج فانه يصير احر مما كان وابرد منه وايضا ارطب او ايبس واما البدن واعضاؤه الجسمية فانها تنمو وتذبل وقواه ايضا تزيد وتنقص مع ان النفس الناطقة باقية بحالها من اول العمر الى آخره كما يحكم به البديهة وغير المتبدل غير المتبدل واعترض عليه بان التبدل انما هو في الاجزاء الفضلية واعراضها دون الاجزاء الاصلية التي هي النفس اقول وايضا منقوض بالحيوان والنبات فان ذات الفرس المخصوص ليست الا هذا الهيكل المحسوس منه وهو دائما في التبدل بالتحليل والاغتذاء بل بالنشو والنماء مع انا نعلم بديهة ان ذاته باقية ما دام حيوته باقية ولعل السر في ذلك انه عبارة عن بعض ما نشاهده من هيكله مع تشخصات يعجز العقول عن تلخيصها وذلك البعض مع تلك التشخصات الى لا يتغير في مدة حيوته الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصها كالاجزاء الاصلية التي في بدن الانسان فانها لا تتبدل من اول عمره الى آخره الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصه وهي جوهر مجرد يعني ان النفس الناطقة ليست بمتجزئة لا بالذات ولا بالتبع فان قيل لما تبين ان النفس مغايرة للبدن واجزائه فقد تبين انها ليست بجسم والا لكانت عين البدن او جزء منه ضرورة انها ليست جسما منفصلا عن البدن خارجا عنه ولما تبين انها ليست المزاج ولا القوى ولا الحواس تبين انها ليست جسمانية ايضا فقد علم مما سبق كونها مجردة بالمعنى الذي ذكره واجيب بانه رد لما يذهب اليه الوهم الى انها جسم مجاور للبدن

اولانها عرض حال فيه غير الاعراض المذكورة لتجرد عارضها يعني ان عارض النفس الناطقة اي الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة

فيلزم ان يكون النفس الناطقة التي هي معروضة لها مجردة ايضا بيان الاول ان الصورة العقلية قد تكون مشتركة بين كثيرين

كالكليات التي نتصورها وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردا لانه لو لم يكن مجردا لكان محفوفا بغواش مادية من مقدار

معين واين معين وكيف معين ووضع معين وغير ذلك فلا يكون ملائما لما ليس له ذلك فلا يكون مشتركا بين

كثيرين وبيان الثاني ان اختصاص المحل بالمقدار المعين والاين المعين والوضع المعين يوجب اختصاص الحال فيه واعترض

عليه بانا لا نسلم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم لجواز ان يكون العلم بانكشاف الاشياء على النفس من دون ارتسام

صورة فيها بل في مجرد آخر فيلاحظها النفس من هناك كما تدرك ما انتقش من الجزئيات في آلاتها بل يجوز ان يكون العلم

مجرد انكشاف من غير ان يرتسم صورة شيء في شيء اصلا سلمناه لكن جاز ان لا يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم في

تمام الماهية بل يكون كنقش الفرس على الجدار وح لا يكون هذه الصورة مجردة بل المجرد ما له هذه الصورة وليس يلزم

من اتصاف هذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون ذو الصورة مجردا عنها سلمناه لكن لا نم ان اتصاف الناطقة بهذه

العوارض يقتضي اتصاف ما يحل فيها بها فان اتصاف المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيه بها الا ترى ان الجسم

يتصف بالبياض مع ان الحركة الحالة فيه لا يتصف به سلمناه لكن اتصاف الصورة الحالة في النفس بهذه العوارض

من قبل محلها الا ينافي تجردها عنها بحسب ذاتها قيل السؤالان الاولان يندفعان باثبات الوجود الذهني على الوجه

الذي يحقق اقول وانت خبير بان الوجود الذهني على ما حققناه ليس بارتسام الصورة في الذهن وقيامها به فلا يتم

الاستدلال وعدم انقسامها دليل آخر على تجرد النفس تقريره ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شيء من الماديات

بغير منقسم اما الصغرى فلان النفس تعقل البسائط التي لا تنقسم فمحلها الذي هو عاقلها اعني النفس الناطقة لا ينقسم

والا يلزم انقسام المعقول الغير المنقسم ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل اما انها تعقل البسائط فلانها تعقل النقطة

والوحدة وغيرهما من البسائط وايضا فانها تعقل حقيقة ما فان كانت بسيطة فذاك والا كانت مركبة من البسائط لان

كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من واحد بالفعل لا متعددة لها وتعقل الكل بعد تعقل اجزائه فيلزم تعقل

ذلك الواحد بالفعل منقسم بالقوة واجيب بانه لا يجوز ان ينقسم بالقوة الى اجزاء متخالفة بالماهية والا لكانت الاجزاء

حاصلة بالفعل بل الى اجزاء متشابهة في الماهية فيكون الصورة العقلية متشابهة لاجزائها في تمام الماهية ولا شك ان

كل واحد من تلك الاجزاء حاصل في العقل بحصول الكل وان حصول الكل يتحقق بحصول واحد منها اذ لا معنى لتعقل

الشيء الا حصول ماهيته في العقل ففي الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر في المعقولية فيكون الصورة العقلية معروضة

للزيادة والنقصان فلا تكون مجردة عن العوارض المادية ورد بان الذي ثبت هو ان الصورة العقلية يجب ان تكون مجردة

من مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها والا لم تكن مشتركة بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض المادية

فلا واما الكبرى فلان المادي اما جسم او ما يحل فيه وكل منهما منقسم ويرد عليه انا لا نم ان العلم بطريق الارتسام

ولو سلم فلا نم مساواة الصورة للمعلوم في تمام الماهية اقول ولو سلم فلا نم مساواتهما في الانقسام وعدمه لانه من لوازم

الوجود الخارجي وليس من لوازم الماهية حتى يلزم من التساوي في الماهية التساوي فيه ولو سلم فلا نم ان انقسام المحل يوجب

انقسام الحال فيه وقد مر الكلام فيه بما لا مزيد عليه وايضا لا نم ان كل مادي منقسم فان النقطة مادية غير منقسمة اقول فان قيل

دليلهم مقلوب عليهم فانا نقول النفس الناطقة منقسمة ولا شيء من المجردات بمنقسم اما انها منقسمة فلانها تعقل الماهيات
المركبة وهي منقسمة وانقسام الحال لا يستلزم انقسام المحل قلنا انقسام الحال انما يستلزم انقسام المحل اذا كان ذلك
الانقسام الى الاجزاء المقدارية ولا نم ان الماهيات المركبة التي تعقلها النفس الناطقة منقسمة الى اجزاء مقدارية وتوقيتها على
بحر المقادير عنه يعني ان النفس الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية وقد سبق ان افعال المادية متناهية واجيب
بان التعقل عبارة عن قبول النفس لصورة العقلية وهو انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات
كما في النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية اقول ولو سلم انه فعل قولكم النفس تقوى على معقولات غير
متناهية ان اردتم به انها لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل آخر بعده فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان القوة
الخيالية مثلا لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور شكل آخر بعده وان عنيتم به انها تستحضر معقولات
لا نهاية لها دفعة واحدة فهو مم الا ان يريدوا انها تتصور مفهوما كليا ويلاحظ افراده الغير المتناهية في ضمن ذلك
المفهوم الكلي اجمالا والقوى الجسمانية لا تقدر على تعقل ذلك قلنا ذلك لانها لا تقدر على تعقل الكلي فيرجع الى الوجه
الاول بعينه وايضا فان النفس تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها والمدرك الجسماني ليس كذلك كالباصرة والسامعة
والوهم والخيال لانها انما تعقل بتوسط الآلة ولا يمكن توسط الآلة بين الشيء وذاته وآلته وادراكاته واجيب عن ذلك
بانه لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة وكذا ما هو آلة لها في سائر الادراكات
ولحصول عارضها بالنسبة الى ما تعقل محلا منقطعا يعني ان النفس غير حالة في جسم مثل قلب او دماغ او غيرهما لانه
يحصل العارض للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يعقل لها محلا منقطعا اي لانه يحصل العلم للنفس الناطقة بالنسبة الى
ما يفرض محلا لها منقطعا اي في وقت دون وقت لا دائما والحاصل ان النفس الناطقة تعقلها البدن او كذا الكل عضو
من اعضائه لكانت دائمة التعقل او غير متعقل له اصلا وذلك لانه اما ان يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها او لا بل
يتوقف على حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها كما في ادراك الامور الخارجية فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود المعلول
عند تمام العلة وان كان الثاني لزم الثاني لان حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها يستلزم اجتماع المثلين في مادة واحدة
وهو ممتنع اقول ويرد عليه انه يجوز ان لا يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى
مماثلة له بل يتوقف على امر آخر كتوجه النفس وغيره من الشرائط وايضا فان المتعقل ان كان الجسم الذي هو محل الناطقة كان اللازم
ان يحصل في ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له لا ان يحل في مادة واحدة صورتان متماثلتان وكذا ان كان المتعقل مادة
الجسم الذي هو محلها لزم ان يحل في تلك المادة صورة مساوية لها في تمام الماهية لا ان يحل فيها صورتان متساويتان في
تمام الماهية فان قيل المتعقل هو الصورة الجسمية او النوعية الحالة في مادة الجسم الذي هو محل الناطقة فان الناطقة
حالة في تلك المادة قطعا فاذا ارتسم في الناطقة صورة عقلية مماثلة لتلك الصورة الجسمية او النوعية كانت
ايضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان متماثلتان احديهما عينية والاخرى عقلية قلت
لا يلزم من حلول شيء في آخر حلوله في محل ذلك الآخر اذ المراد بالحلول هو الاختصاص الناعت فيجوز ان ينعت شيء شيئا
آخر ولا ينعت محله كالسرعة الحالة في الحركة فانها ليست حالة في محل الحركة لان الحركة توصف بالسرعة ولا يوصف الجسم
بها فلو سلم فاجتماع المثلين انما يمتنع لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما وههنا الامتياز باق لان احدى الصورتين

حالة فی المادة بلا واسطة والاخری حالة فیها بواسطة وهذا القدر کاف فی الامتیاز بینهما اقول علی انهما متمایزان من وجه آخر ایضا وهو ان احدٰی الصورتین موجودة بوجود خارجی والاخری موجودة بوجود عقلی وما قیل من ان حلول احد المثلین فی الآخر مع حلولهما فی محل واحد لا تمایز بینهما ایضا لا بحسب الماهیة ولوازمها ولا بحسب العوارض لتساوی نسبتها الیهما مدفوع بان نسبة العارض الی المحل مقارنة الحال للمحل ونسبته الی الحال مقارنة احدی الحالین للآخر وهذا القدر کاف فی التمایز ومبنی هذا الوجه ایضا علی ان العلم بارتسام الصورة وقد مر الکلام فیه علی انه لو تم هذا الدلیل لدل علی ان النفس الناطقة اما عالمة بصفاتها دائما او غیر عالمة بشیء منها اصلا وکلاهما باطل فان کثیرا من صفات النفس وعلومها لا یدوم استحضارها اياه واجیب بان صفات النفس ولوازمها تنقسم الی قسمین قسم یلزم لذاتها من غیر مقایسة الی شیء مغایر لها ککونها مدرکة لذاتها وقسم یلزمها بالقیاس الی شیء مغایر لها ککونها مجردة عن المادة وغیر موجودة فی الموضوع والنفس مدرکة للقسم الاول دائما کما کانت مدرکة لذاتها دائما ولیست مدرکة للقسم الثانی الا عند المقایسة لفقدان الشرط عند عدم المقایسة فان قیل اذا کان ادراکها لذاتها من القسم الاول لزم ان تکون مدرکة لادراکها لذاتها وهکذا فیلزم علوم غیر متناهیة قلنا ادراکها لادراکها لذاتها لیس من القسم الاول لانه انما یحصل لها بالمقایسة الی غیرها اعنی ادراکها لذاتها فانه غیر ذاتها فلا یلزم تعقله بقی ههنا شیء وهو ان ادراکها لذاتها وان کان غیر ذاتها لکنه حاضر عندها لحضور ذاتها فما یلزمها من الصفات بالمقایسة الیه ایضا تکون مدرکة دائما لتحقق الحضور والفرض انه کاف فی الادراک وما اجیب به من ان العلم بالعلم لیس امرا زائدا علیه اذ لو کان العلم بالصورة العقلیة بصورة اخری مساویة اياها لزم اجتماع صورتین متماثلتین فی النفس فلا یلزم علوم غیر متناهیة لیس بشیء لان العلم بالعلم وان لم یتوقف علی حصول صورة اخری غیر منه لکنه مغایر له قطعا فیلزم المحذور ورد بانا نعلم بالضرورة انه لا یدوم علمنا بکثیر من الصفات الحقیقیة القائمة بالنفس کالقدرة والسخاوة والعلم والشجاعة وغیرها ولاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض یعنی ان عارض النفس ای الصورة العقلیة تکون مستغنیة عن المادة واستغناء العارض یستلزم استغناء المعروض لان احتیاج المعروض الی شیء یستدعی احتیاج عارضه الیه ولا یخفی ان هذا هو الوجه الاول بعینه ولانتفاء التبعیة یعنی ان النفس الناطقة غیر منطبعة فی جسم لان القوة المنطبعة فی الجسم تابعة له فی الضعف والکلال لانها انما تفعل بواسطة الجسم فیکون الجسم آلة لها ولا یعرض للآلة کلال الا ویعرض للقوة کلال لان اختلال الشرط یقتضی اختلال المشروط کما یری فی قوة الحس والحرکة الحالتین فی البدن فانهما یضعفان بضعف البدن والنفس الناطقة غیر تابعة للجسم فی الضعف والکلال فان الانسان فی سن الانحطاط یقوی تعقله ویزداد وان کانت الآلة البدنیة فی النقصان والانحطاط فان قیل الانسان فی آخر سن الشیخوخة قد یصیر خرفا وینقص تعقله فقد اختل قوة التعقل باختلال الآلة فتکون حالة فی الجسم قلنا اختلال العقل باختلال الآلة لا یدل علی ان العاقلة حالة فی الجسم عاقلة بالآلة اذ جاز ان یمنعه فی آخر العمر من تعقله الذی هو بذاته اشتغاله بتدبیر البدن واستغراقه فیه وان لم یکن حالا فیه بخلاف ازدیاد التعقل عند کلال البدن فانه یدل علی ان تعقله بنفسه لا بآلة بدنیة ویرد علیه انه یجوز ان یضعف القوة العاقلة لضعف البدن وکان ما یری من ازدیاد تعقلها بسبب اجتماع علوم کثیرة عنده وبسبب التمرن والاعتیاد فان جودة الفاعلیة کما یکون بحسب القوة فقد یکون بحسب التمرن والادمان ایضا فان المدمنین

علی فعل

على فعل من المشايخ يقدرون على ما لا يقدر على مثله الشبان الاقوياء وفي آخر سن الشيخوخة يستولي الضعف على البدن
وكذلك على القوة العاقلة بحيث لا يبقى للتمرن والاعتبار اثر يعتد به فيعرض الخرافة وايضاً يجوز ان يكون المزاج الحاصل
في زمان الكهولة اوفق للقوة العاقلة من ساير الامزجة وبذلك يقوى القوة العاقلة ولحصول الضد دليل آخر على ان
النفس ليست قوة جسمانية تقريره ان القوى المنطبعة في الاجسام يكل ويضعف عند توارد الافعال وتكررها خصوصاً
الافاعيل القوية الشاقة ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهر بل نقول ربما يبلغ وهن القوة حدا يعجز معه
عن فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس بالاستقصاء لا يدرك النور الضعيف والسامعة بعد سماع رعد
الشديد لا تسمع صوت الضعيف والشامة بعد شم الرايحة القوية لا يحس بالرايحة الضعيفة وهكذا حال الذائقة واللامسة
فكان قوة الحس قد بطلت بالوهن والكلال واما القياس فلان افاعيل تلك القوى لا يصدر عنها الا عند انفعال
موضوعات تلك القوى كتاثر محل الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال انما يكون بقاهر يقهر طبيعة المنفعل
ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبايع العناصر التي تتالف
موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبايع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والتقاوم والتنازع
يقتضي الوهن فيهما جميعاً وقد يحصل للنفس الناطقة ضد ذلك الوهن والكلال فانها قد لا تكل عند توارد الافكار
المؤدية الى العلوم بل تقوى بذلك لازدياد كمالاتها وانما قلنا قد لا تكل النفس ولم يقل لا تكل اصلاً لان العاقلة
اذا كان تعقلها بمعاونة من القوة الفكرية قد يضعف عن التعقل لضعف معاونها لا لضعفها في ذاتها وكلا
الوجهين ضعيف اما التجربة فلما قال الامام جاز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لساير القوى مع كون الجميع بدنية
فلا يبعد اختصاص بعضها بالكلال دون بعض واما القياس فلانا لا نسلم ان افاعيل القوى الجسمانية لا تصدر
عنها الا عند انفعال موضوعاتها ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها ذهب جمع من الحكماء كارسطو واتباعه
الى ان النفوس البشرية متحدة بالنوع وانما تختلف بالصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات واختاره المص
وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالماهية قيل
ويشبه ان يكون قولهم الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقولهم الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف
وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد
منها مخالفا بالماهية لساير الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فالظاهر انه لم يقل به احد واحتج المص على ما اختاره
بان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد وهذا يقتضي وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة بالماهية يمتنع ان يجمعها
حد واحد واعترض عليه بان دخولها تحت حد واحد لا يقتضي وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما يذكرونه في حدها حدا
للحقيقة الجنسية المشتركة بينها فان الحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك يكون للحقيقة الجنسية ايض وان ادعى ان
هذا مقول في جواب السؤال بما هو عن الافراد واي طائفة يفرض فهو ممنوع بل ربما يحتاج في ذلك الى ضم مميز جوهري بل يجوز
ان يكون ما يعقل من النفس ويجعل حدا لها عرضا عاما للانواع المتخالفة الحقيقة واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها
اشارة الى جواب احتجاجهم على اختلافها بالماهية تقرير الحجة انها مختلفة العوارض مثل الذكاء والبلادة والبخل و
السخاوة والجبن والشجاعة وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج فان الانسان قد يكون حار المزاج وفي غاية البلادة

وقد يكون بارد المزاج وفي غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وايضا قد يتبدل المزاج وهذه العوارض تبقى بحالها فان الانسان
الواحد قد يسخن مزاجه جدا ثم يبرد بعد ذلك وهو باق على خلقه النفسانية من بلادته وذكائه فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف
باختلاف المزاج وايضا قد تتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله فان الجبان اذا تكلف في ايقاعه في المخاوف والثبات
عليها يصير شجاعا والبخيل اذا تكلف في بذل المال وداوم عليه يصير سخيا والغضوب اذا تحلم وداوم عليه يصير حليما مع بقاء
المزاج بحاله فلو كانت هذه الامور مستندة الى المزاج لاستمرت باستمراره وايضا فانا نجد شخصين متقاربين في
المزاج غاية التقارب مع انهما متباينان غاية التباين في الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور فنعلم انها ليست
مستندة الى المزاج وليس ايضا ذلك الاختلاف بسبب الامور الخارجة كالتعلم من المعلم ومشاهدته من الابوين والاصحاب
والاخوان اذ ربما يتفق للانسان اجتماع هذه الاسباب الخارجة كلها للعفة مثلا مع كونه مائلا بجبلته الى الفجور وبالعكس
وقد يكون الابوان في غاية الخسة والرذالة والولد في غاية الشرف والكرامة وبالعكس فظهر ان الاختلاف في هذه الغرائز
والاخلاق ليس مستندا الى اختلاف الالات البدنية واحوالها ولا الى الاسباب الخارجة فهو مستند الى ذوات النفوس
فيجب ان تكون مختلفة وتقرير الجواب انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا نطلع على تفاصيلها مثل ما زعمه الاحكاميون
من الاوضاع الفلكية او يكون لتركب في تلك الاسباب من النفوس والامور البدنية والخارجية على وجوه مختلفة وانحاء
شتى قلما يقع الاتفاق فيها واذا وقع الاتفاق فيها على الندرة يتبعه التوافق في تلك العوارض ولو كانت العوارض المختلفة
مستندة الى ذوات النفوس وحدها لم يتصور تبدلها على نفس واحدة وهي حادثة وهو ظ على قولنا وعلى قول الخصم
لو كانت ازلية لزم اجتماع ضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفس حادثة وهو موافق
لما ذهب اليه المليون وذهب افلاطون ومن قبله الى انها قديمة واختار المص الاول ولهذا قال وهو ظ على قولنا اي
حدوث النفس ظ على قول المليين لان الواجب تع فاعل بالاختيار على رايهم واثر المختار لا يكون قديما على ما سبق واما على
قول الخصم فلان النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلثة وهي اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع بيان
الملازمة ان النفس لو كانت قديمة فاما ان تكون في الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن
اما ان تبقى على وحدتها وح يلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو ونفس من اتصف بالبخل والجبن بعينها نفس من اتصف
بالتهور والاسراف فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول واما ان تتكثر ولا يمكن ذلك الا بان يبطل النفس الاولى الواحدة
وتحدث نفوس اخر كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت اعني النفس الاولى وهو الامر الثاني وذلك بط لما عرفت من ان القديم
لا يجوز زواله مع ان ذلك قول بحدوث النفس وانما قلنا لا يمكن ذلك الا ببطلان نفس وحدوث نفوس اخر لان
التكثر اما بالانقسام والتجزي او بزوال الواحد وحصول الكثير والاول لا يكون الا بالمادة وبذلك اثبتوا الهيولى
على ما سبق ومادة النفس هي البدن ولا بدن في الازل لان المركبات العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام في النفوس
المتعلقة بالابدان الحادثة الهالكة وتمايزها في الازل بالابدان لا يتصور الا بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو
تناسخ وسنبين بطلانه ولا سبيل ايضا الى الثاني لانها على تقدير تعددها في الازل لا تكون متحدة بالنوع لما سبق
من ان الاتحاد بالمهية والتكثر بالافراد انما يمكن فيما له مادة ومادتها البدن ولا بدن في الازل ويتم الكلام بما مر انفا
والاعتراض عليه انه مبني على مقدمات قد عرفت ضعفها في محل اثباتها وايضا انما يتم بابطال التناسخ الموقوف على بيان حدوث

النفس

النفس فيلزم الدور وهي مع البدن على التساوي اي عدد النفوس مساو لعدد الابدان لا يزيد احدهما على الآخر لانه
لا يتعلق ببدن واحد الا نفس واحدة وذلك معلوم بالضرورة وكذلك لا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل
الاجتماع فبالضرورة واما على سبيل الانتقال من بدن الى آخر فلانه لو انتقل نفس من بدن الى آخر لزم ان يجتمع فيه نفسان
منتقلة وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وعند حصول
الاستعداد في القابل يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة واعترض عليه بانه مع ابتنائه
على كون المبدأ موجبا لا مختارا مبني على حدوث النفس وقد مر انه لا يتم بيانه الا بابطال التناسخ الموقوف على حدوث
النفس فيلزم الدور وايضا انما يكون شرط حدوث النفس في حدوث استعداد البدن ثم لجاز ان يكون مشروطا ايضا بان لا يصادف
استعداد البدن لتعلق النفس به نفسا موجودة قد بطل بدنها في حال كمال ذلك الاستعداد فلا يحدث نفس اخرى
لانتفاء شرط الحدوث وقد يستدل بوجهين آخرين لا يتوقفان على حدوث النفس احدهما ان النفس المتعلقة بهذا البدن
لو كانت منتقلة اليه من بدن آخر لزم ان يتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان محل العلم والتذكر هو جوهر النفس الباقي
كما كان واللازم باطل قطعا واعترض بان التذكر انما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا او الاستغراق في تدبير
البدن الآخر مانعا وطول العهد منسيا وثانيهما انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لزم ان لا يزيد
عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان الحادثة قط والتالي باطل بالمشاهدة فانه قد يحدث وباء عام ويهلك ابدان
كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار متطاولة ثم بيان الملازمة انه لو هلك بدنان وحدث بدن واحد مثلا فاما ان يتعلق
بالبدن الحادث احدى نفسي الهالكين فقط فيلزم تعطل نفس الاخرى او كلتاهما فيجتمع على بدن واحد نفسان او لم يكن
هناك الا نفس واحدة وكانت متعلقة بكلا البدنين الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة باكثر من بدن واحد لكنه
ظاهر البطلان واعترض عليه بانه انما يلزم ما ذكر ان لو كان التعلق ببدن آخر لازما البتة وعلى الفور واما اذا كان جائزا
او لازما ولو بعد حين فلا لجواز ان لا ينتقل نفوس الهالكين الكثيرين او ينتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة ومما ذكر
من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لانها لا تنفك عن الابتهاج بالكمالات والتألم بالجهالات شغل ويرد على الوجوه
الثلاثة انها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا ينتقل الى بدن انسان آخر ولا يدل على انها لا تنتقل الى
بدن حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرهما على ما جوزه بعض التناسخية وسماه مسخا ولا الى نبات وسماه فسخا ولا
جماد على ما جوزه آخر وسماه رسخا ولا الى جوهر سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة ولا تفنى بفنائه اتفق القائلون بمغايرة
النفس للبدن على انها لا تفنى بفنائه ودليل المتكلمين على ذلك النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة وهي من الكثرة والظهور
بحيث لا يفتقر الى الذكر واما الفلاسفة فقالوا يمتنع فناء النفس اذ لو فنيت لكان لها محل يقوم به امكان فنائها ولا بد ان
يكون ذلك المحل موجودا الا انا لا نريد بالامكان الامكان الذاتي الذي هو امر عدمي بل الامكان الاستعدادي الذي هو
عرض موجود فلا بد له من محل موجود ومع ان يكون الشيء محلا لامكان وجود ما هو مباين القوام له او لامكان فساده عنه
فان البديهة تحكم باستحالة ان يكون الشيء مستعدا للحصول مباينه له او لفساده عنه ولو جاز ذلك لجاز ان يكون المجسم
مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة الانسانية له او لعدمها عنه بل الشيء انما يكون محلا لامكان وجود ما هو متعلق
القوام به اي مستعدا لوجوده له ومحلا لامكان فساده اي مستعدا لعدمه عنه كالجسم فانه محل لامكان وجود

السواد فيه وهو تهيؤه لوجود السواد فيه بحيث يكون متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا المحل لامكان فساده بحيث يتصف

بعد فساده باقيا بعينه ولما امتنع بقاء الشيء بعينه مع فساده امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فذلك المحل الذي يقوم

به امكان فساد النفس مغاير لها وليس مباين لها او حال فيها لا سبيل الى الثاني لاستلزامه بقاء الحال مع فساد محله ولا

الى الاول لاستلزامه كون النفس ذا مادة يقوم بها فلم تكن مجردة هف ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو البدن لانا

فرضناه قد فني فان قيل هذا الدليل انما يدل على امتناع فناء النفس بعد فناء البدن وليس فيه دلالة على انها لا تفنى مط

قلنا النفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة فيه ليصير آلة لها في تحصيل كمالاتها

الذاتية فهذا الارتباط الذي بينهما هو جهة مقارنة النفس للبدن فمن هذه الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود

النفس وحدوثها على معنى انه يكون مستعدا لوجودها متعلقة به فيكون البدن محلا لاستعداد وجودها من حيث انها

مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها

في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها اعني وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض

الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات

الى وجودها في نفسها ليمتنع قيامها بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له وقد تبين ان الشيء لا يكون مستعدا

لما هو مباين له ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون البدن محلا لامكان فساد النفس على معنى انه يكون مستعدا لعدم النفس

من حيث انها مدبرة فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل

لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد

منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فلا يكفي هذا الاستعداد لعدمها في نفسها اصلا بل لا بد من استعداد

آخر وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فقد ظهر الفرق بين امكان وجود النفس وامكان عدمها وان البدن لا يكون محلا

للامكان الثاني مع انه محل للامكان الاول ويرد عليه جميع ما سبق ايراده في مبحث ان كل حادث مادي ولا يصير مبدأ

صورة لآخر والا بطل ما اصلناه من التعادل ذهب بعضهم الى ان النفس الناطقة تفيض منها صورة نوعية انسانية على

البدن فيكون آلة لتصرفها في البدن واجزائه وقواها وهذا الكلام مبني عليه ومعناه ان النفس التي تعلقت ببدن وفاضت

منها صورة نوعية عليه لا تفيض منها صورة نوعية لبدن آخر والا لكان لنفس واحدة بدنان فيزيد عدد الابدان على عدد

النفوس فلا يتساويان وقد بينا انهما متساويان وتعقل بذاتها وتدرك بالآلات يعني ان النفس الناطقة تدرك

الكليات بذاتها لا بواسطة الآلات بل يرتسم صورها في ذات النفس وتدرك الجزئيات بالآلاتها اي بان يرتسم صورها

في الآلات لا نزاع في ان مدرك الكليات في الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعند

بعضهم النفس واختاره المص وعند بعض الحواس والدليل على ان مدرك الجميع هو النفس انا نحكم بين الكلي والجزئي والحاكم

بين الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شيء واحد والمدرك للكليات هو النفس فلا بد

ان يكون مدرك الجزئيات ايضا اياها واما ان صور الكليات يرتسم في النفس دون قواها الجسمانية وصور الجزئيات

في قواها لا في ذاتها فقد سبق بيان الاول في مبحث تجرد النفس وبين الثاني بقوله للامتياز بين المختلفين وضعا من غير

استناد يعني قد يتخيل مربعا مجنحا بمربعين متساويين في جميع الوجوه الا ان احدهما على يمين المربع الوسطاني والآخر

على ديباره على هذا الشكل من غير استناد اى من غير ان يستند هذا التخيل الى الخارج بان يرى هذا الشكل فى الخارج بل نتخيله بمحض اختراعنا ونميز بين جناحيه المختلفين فى الوضع وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك لفرض تساويهما من جميع الوجوه بل بالمحل بان يكون محل احدهما غير محل الآخر وليس هذا هو المحل الخارجى لان المفروض انه لم يؤخذ من الخارج فتعين محل الادراكى لذلك والمجرد لا يصلح ان يكون محلا لذلك فتعين الآلة الجسمانية واعترض بان هذا انما يتم فى المتخيلات المسماة بالصور دون المتوهمات التى هى معان جزئية قيل لو كان ادراك النفس للجزئيات بمعونة الآلات لما ادركت النفس هويتها لامتناع توسط الآلة فى ذلك واللازم باطل بالضرورة واجيب بان المفتقر الى توسط الآلة هو الادراك الذى بطريق ارتسام الصورة واما ما لا يفتقر الى ارتسام الصورة كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسط آلة وقد يجاب بانهم صرحوا بان ادراك الجزئيات المادية هو الذى يكون بالآلات واما ادراك الجزئيات المجردة كتصور النفس هويتها فلا حاجة فيه الى الآلات الجسمانية وللنفس قوى تشارك بها غيرها هى الغاذية والنامية والمولدة واخرى اخص بها يحصل الادراك اما للجزئى او للكلى يعنى ان للنفس الناطقة قوى تشارك بها الحيوان العجم والنبات وقوى اخرى اخص بها يحصل الادراك للجزئى وهى قوى يشارك بها الحيوان الاعجم دون النبات وهى الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وهذه القوى العشر يحصل بها الادراك الجزئى ولها قوة اخرى اخص من الاولين لانها تختص بالانسان وهى قوة يحصل بها الادراك الكلى اما القوى التى تشارك فيها النبات والحيوان الاعجم فاصولها ثلثة اثنان لاجل الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع وهى المولدة وهذه القوى الثلث تسمى نباتية لا لاختصاص النبات بها بل لاختصاص قواها بها وتسمى طبيعية ايضا اما الغاذية فهى تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذى ويتم فعلها بافعال جزئية ثلثة احدها تحصيل جوهر البدل وهو الدم والخلط الذى هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد تخل به كما يقع فى علة تسمى اطروفيا وهو عدم الغذاء والثانى الالزاق وقد تخل به كما فى الاستسقاء اللحمى والثالث التشبيه بالعضو المغتذى حتى فى قوامه ولونه وقد تخل به كما فى البرص والبهق لان جوهر البدل والالزاق موجودان فيهما والتشبيه غير موجود فهذه الافعال الثلاثة لا بد ان يكون لقوى ثلث لكن القوة الغاذية هى مجموعها او قوة اخرى هى تستخدم كل واحدة منها والظاهر انها هى مجموع تلك القوى الثلاث والقوة التى يصدر عنها التشبيه يسمونها مغيرة ثانية وهى واحدة بالجنس فى الانسان وغيره من المركبات التى لها اعضاء واجزاء مختلفة بالحقيقة بمنزلة الاعضاء ويختلف بالنوع اذ فى كل عضو منها قوة بغير الغذاء الى تشبيه مخالف لتشبيه القوة الاخرى واما النامية فهى التى تداخل الغذاء بين اجزاء المغتذى فتزيد فى الاقطار الثلاثة بنسبة طبيعية بان يزيد فى الاعضاء الاصلية اعنى ما يتولد عن المنى كالعظم والعصب والرباط وغيرها وبذلك يظهر الفرق بين النمو والسمن فان السمن انما هو زيادة فى الاعضاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم والسمن ولا فى الاعضاء الاصلية وقبل السمن لا يزيد فى الطول وليس كذلك فانه قد يزيد فى الطول ايضا ويقولون بنسبة طبيعية يخرج الورم فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعى واما المولدة فالمراد بها قوتان فوجدتها اعتبارية كما فى الغاذية فانها كما ذكرنا آنفا عبارة عن ثلث قوى احديهما ما يجعل فضلة الهضم الرابع منيا وهذه القوة عملها فى الانثيين لان ذلك الدم يصير منيا فيهما وثانيهما ما يهيئ كل جزء من المنى الحاصل من الذكر والانثى فى الرحم لعضو مخصوص بان يجعل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه مستعدا للعصبية وبعضه مستعدا للرباطية الى غير ذلك وهذه القوة تسمى بالمغيرة

الاولى لان المغيرة كما تطلق على هذه القوة تطلق على احدى القوى الثلث من القوى الغاذية ايضا لوجود معنى التغيير فيهما فخصت

هذه بالمغيرة الاولى وتلك بالمغيرة الثانية لتقدمها عليها في بدن المولود وفعل هذه القوة انما يكون حال كون المني في

الرحم لتضاف في تلك فعل القوة المصورة لانها تعد مواد الاعضا والمصورة يلبسها صورها الخاصة بها وانما لم يذكر المص

القوة المصورة لانه سيبطلها وانما احتيج الى هذه القوى اما الى الغاذية فلان بقاء البدن بدون الغذاء محال لان البدن

انما يمكن تكونه من جسم رطب ليكون قابلا للتشكيل والتمديد ولابد من حرارة عاقدة منضجة محللة للفضول ويلزم الامحة

ان تحلل الرطوبة ويعينها على ذلك الهواء الخارجي والحركات البدنية والنفسانية فلولا ان الغذاء يخلف بدل ما يتحلل منه

لم يمكن بقاؤه مدة تمام التكون فضلا عما بعد ذلك وليس يوجد في الخارج جسم اذا ماس بدن الانسان استحال بطبيعته

فلابد اذن من ان يكون للنفس قوى من شانها ان تحيل الوارد الى مشابهة جوهر اعضاء البدن ليخلف بذلك بدل ما يتحلل

منه وهي القوة الغاذية واما الى المولدة فلما ثبت من ان الموت ضروري وحدوث الانسان الا بالتولد محال وجوده فوجب

ان يكون للنفس قوة تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية ما تعده مادة لشخص آخر ولما كانت المادة المنفصلة اقل

من المقدار الواجب لشخص كامل جعلت للنفس ذات قوة تضيف من المادة التي تحصل بالغاذية شيئا فشيئا الى المادة المنفصلة

فيزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب طبيعي بالنمو الى منتهاه ذلك النوع الى ان يتم الشخص وتخدم للغاذية قوى اربع

هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة لما كان وجود الشخص يتم بفعل القوتين الغاذية والنامية كانتا مقصودتين

في ذاتهما لكن لما لم يمكن ذلك الا بتحصيل الغذاء النافع واصلاحه ودفع فضلاته احتيج الى فعل قوى اخرى اربع فسميت

تلك الاربع خوادم لتينك القوتين لما ان فعلها ليس مقصودا لذاته بل لتتميم فعل تينك القوتين وانما قال تخدم للغاذية ولم

يقل تخدم للغاذية والنامية لما ان الغاذية ايضا تخدم النامية فعلم ما هو المقصود بالالتزام اما الاحتياج الى الجاذبة فلان

الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى جميع الاعضاء لانه لا يخ اما ان يكون ثقيلا فلا يصل الى الاعضاء العالية واما ان يكون خفيفا

فلا يصل الى الاعضاء السافلة ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان المنكس اذا اشتدت حاجته الى الغذاء يجد

ينجذب من فمه الى المعدة من غير ارادة بل مع ارادة امساكه في فمه وايضا فان الحلو يخرج بالقي بعد غيره وان تناوله اولا

وما ذلك الا لجذب المعدة اللذيذ الى قعرها وايضا الرحم اذا كانت خالية عن الفضول بعيدة العهد بالجماع يحس الانسان

وقت الجماع ان احليله ينجذب الى الداخل واما الى الماسكة فلان الغذاء لا بد فيه من الاستحالة حتى يصير شبيها بجوهر المغتذي

والاستحالة حركة وكل حركة في زمان فلابد من زمان في مثله يستحيل الغذاء الى جوهر المغتذي ولان الخلط جسم رطب سيال

استحال ان يقف زمانا بنفسه فلابد من قاسر يقسره على الوقوف في ذلك القاسر هو الماسكة ووجودها في بعض

الاعضاء معلوم بالحس فان ارباب التشريح قالوا اذا شرحنا بطن الحيوان حال ما تناول الغذاء وجدنا معدته محتوية

على الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل من ذلك الغذاء شيء وايضا قالوا اذا شققنا بطن الحيوان الحامل من تحت السرة وجدنا

رحمها منضمة انضماما شديدا بحيث لا يسع ان يدخل فيها طرف الميل وايضا فان المني اذا استقر في الرحم لا ينزل عنها مع

ثقله واما الى الهاضمة فلان احالة القوة المغيرة انما يكون لما هو متقارب الاستعداد للصورة العضوية وانما يكون ذلك

بعد فعل القوة التي تجعله متقارب الاستعداد وتلك هي القوة الهاضمة ومراتب الهضم اربع اولها في المعدة

فان الغذاء يصير فيها كيلوسا اي جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين اما بمخالطة المشروب وذلك في اكثر الحيوانات

واما بلا مخالطة المشروب كما في جوارح الصيد وابتداء ذلك الهضم في الفم عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تفعل
في انضاج الدماميل ما لا تفعله المطبوخة ولا المدقوقة المخلوطة باللعاب وثانيها في الكبد فان الكيلوس اذا انهضم
في المعدة انجذب لطايفه بالعروق المسماة بالماساريقا الى الكبد وتداخلت في العروق المتصغرة المتضائلة المنتشرة في
جميع اجزاء الكبد بحيث تلاقي الكبد بكليته الكيلوس فينهضم هناك انهضاما ثانيا فيخلع صورته النوعية الغذائية
ويستحيل الى الاخلاط ويسمى كيموسا وابتداء هذا الهضم في الماساريقا وثالثها في العروق وابتداؤه من حين صعود الخلط
في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد ورابعها في الاعضاء وابتداؤه من حين ما يترشح الدم من فوهات العروق واما الى الدافعة
فلانه ليس غذاء يصير بتمامه جزء من المغتذي بل ينفصل منه ما يضيق المكان ويمنع ما يرد من الغذاء عن الوصول الى الاعضاء
ويوجب ثقل البدن بل يفسده فلا بد من قوة تدفع تلك الفضلات ووجودها ظاهر عند الحس في حال التبرز والقيء
وادرار البول وقد تتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كالمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة
بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما يغتذي به خاصة والنمو غير السمن لما مر آنفا فقد يوجد احدهما
بدون الآخر اما النمو بدون السمن كما في الصبي المهزول واما عكسه كما في بعض الشيوخ والذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن
والمصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا والغزالي
بالغ في ذلك حتى ابطل القوى مط وادعى ان الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن ملائكة موكلة بهذه الافعال تفعلها
بالشعور والاختيار ويرد عليه انا لا نسلم ان المصورة قوة واحدة بسيطة لم لا يجوز ان يكون وحدتها بالجنس كما ان المعبرة
واحدة بالجنس مختلفة بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة فان المني انما
يحصل من فضلة الهضم الرابع في الاعضاء ففضلة هضم كل عضو انما يستعد لصورة ذلك العضو لكن الانصاف ان تلك
الافعال المتقنة المحكمة على النظام المشاهد من الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المؤتلفة والالوان المختلفة
وما روعي فيها من حكم ومصالح قد تحيرت فيه الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام قد بلغ المدون منها كما
علم في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان خمسة آلاف مع ان ما لم يعلم منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل
مما لا يكاد يذعن العقل بصدورها عن القوة التي سموها مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون المواد مختلفة بل يحكم
بان امثال تلك الامور لا يمكن ان يصدر الا عن حكيم عليم خبير قدير هذا كلامهم في القوى النباتية اقول الاعتراض عليه
بعدما قيل من ان اثبات تعدد هذه القوى واحكامها المذكورة في مباحثها انما لا يتم الا على اصول الفلاسفة من ان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الواجب تعالى موجب بالذات واما على القول بالاختيار فجاز ان يكون هذه الافعال
كلها صادرة عنه ابتداء واذا جوزنا ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عن قوة
واحدة فهذه المسائل لا تتم على قوانين علم الكلام وامثال ذلك انما نشأت من خلط المتأخرين الحكمة باصول الدين
من وجوه الاول انا لا نسلم ان الغاذية قوة ثالثة قولكم فعلها انما يتم بافعال جزئية قلنا نعم لكن تحصيل جوهر البدل الذي هو
الدم والخلط انما هو فعل هاضمة الكبد والالصاق فعل جاذبة العضو واما الغاذية ففعلها ليس الا التشبيه فليس هناك
الا قوة واحدة يصدر منها التشبيه الثاني انا لا نسلم ان الغاذية غير الهاضمة فان اكثر الاطباء كجالينوس وابي سهل المسيحي
وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء المتأخرين لم يفرقوا بينهما وغاية ما قيل في الفرق بينهما ان القوة الهاضمة يبتدئ فعلها

عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا ما من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت تلك الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان بان يحدث هناك من الطبخ ما لاجله يأخذ المادة للصورة الدموية في الانتقاص ويأخذ استعدادها للصورة العضوية في الاشتداد ولا يزال الاول ينتقص والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة الى حيث يبطل عنها الصورة الاولى وهي الدموية ويحدث الاخرى وهي العضوية فههنا حالتان احديهما سابقة على الاخرى فالحالة الاولى هي فعل قوة الهاضمة والحالة الثانية هي فعل القوة الغاذية ويرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون حصول الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واسند كل واحدة منها قوة على حدة لصارت القوى اكثر من المذكورة فان الغذاء له استحالات كثيرة بحسب مراتب الهضوم بعضها استحالة في الكيف فقط وبعضها استحالة في الصورة النوعية ايضا كما ذكرناه آنفا ولما جاز ان يكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة وهي الهاضمة فليجز ان يكون الاستحالة الى الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فتكون هي مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة العضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية الثالث انا لا نسلم ان النامية غير الغاذية لم لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة يختلف احوالها بالقوة والضعف فيحصل بها من الغذاء ما يزيد على قدر المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك في سن النمو اعني الى قريب من الثلثين ثم يتطرق اليها شيء من الضعف فيحصل منه ما يساويه وذلك في سن الوقوف اعني الى قريب الاربعين ثم يتزايد الى ضعفها فلا تقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين اعني الى قريب من الستين وفي سن الانحطاط الظاهر الذي هو ما بعده الى آخر العمر الرابع انا لا نسلم ان المولدة للمني قوة اخرى غير القوة المغيرة التي للانثيين اعني هاضمتها فانها يفعل ذلك كما يفعل مغيرة الثدي اللبن ولا يقال ان في الثدي قوة اخرى وليس المني الا فضلة غذاء الانثيين كما ان اللبن فضلة غذاء الثديين الخامس انه لا حاجة لنا الى اثبات القوة المغيرة الاولى قولكم في اثباتها ان المني متشابه الاجزاء فلولا هذه القوة تعد بعضه للعظمية وبعضه للعصبية لكان فعل المصورة في بعضه صورة العصب وفي بعض آخر صورة العظم ترجيحا بلا مرجح قلنا لا نسلم ان المني متشابه الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما ذهب اليه بقراط وشيعته لان المني يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وعلى هذا من جميع الاعضاء وهذه الاجزاء غير متشابهة لاختلافها في حقايقها باختلاف الاعضاء المنفصلة هي عنها ولو سلم فنقول ذلك وارد عليكم في القوة المغيرة ايضا فان المني اذا كانت متشابهة الاجزاء كان اعداد جزء منه للعظمية دون آخر ترجيحا بلا مرجح وان اجبتم بان الاختصاص قد يكون بحسب ما يختلف به امزجة الاجزاء بسبب قربها وبعدها من جرم الرحم كان ذلك جوابا لنا ايضا واما الاعتراض بانهم يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما قوى النفس والآلات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باسناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذي الآلة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل فقد دفع بان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى النفس الناطقة للام او من قوى النفس النباتية للمولود المغايرة بالذات لنفسه الناطقة فلا اشكال قال المص في شرحه للاشارات ان نفس الابوين يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فيصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم

ان المنى

المنی بزاید کما لانها فی الرحم بحسب استعدادات یکتسبها هناک الی ان یصیر مستعدا لقبول نفس اکمل یصدر عنها مع حفظ
المادة الافعال النباتیة فتجذب الغذاء وتضیفها الی تلک المادة فتنمیها وتتکامل المادة بتربیتها ایاها فیصیر بذلک الصورة
مصدرا مع ما کان یصدر عنها لهذه الافاعیل وهکذا الی ان تصیر مستعدة لقبول نفس اکمل یصدر عنها مع جمیع ما تقدم الافعال
الحیوانیة ایضا فیصدر عنها تلک الافعال فینمو البدن ویتکامل الی ان یصیر مستعدا لقبول نفس ناطقة یصدر عنها مع جمیع
ما تقدم النطق وتبقی مدبرة الی ان یحل الاجل واما قوة الادراک الجزئی فمنه اللمس وهی قوة منبثة فی البدن کله من شانها
ادراک الحرارة والبرودة والرطوبة والیبوسة ونحو ذلک بان ینفعل عنها العضو اللامس عند المماسة بحکم الاستقراء قال
الشیخ اول الحواس الذی یصیر به الحیوان حیوانا هو اللمس فانه کما ان للنبات قوة غاذیة یجوز ان یفقد سایر القوی دونها
کذلک حال اللامسة للحیوان لان مزاجه من الکیفیات الملموسة وفساده باختلالها والحس طلیعة للنفس فیجب ان یکون الطلیعة
الاولی هو ما یدل علی ما یقع به الفساد ویحفظ به الصلاح وان یکون ما قبل الطلایع التی تدل علی امور تتعلق بها منفعة
خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان کان دالا علی الشیء الذی به یستبقی الحیوة من المطعومات فقد
یجوز ان یبقی الحیوان بدونه لارشاد الحواس الاخر علی الغذاء الموافق واجتناب المضاد ولیس شیء منها علی ان الهواء المحیط
بالبدن محرق او مجمد ولشدة الاحتیاج الیه کان بمعونة الاعضاء ساریا فی جمیع الاعضاء الا ما یکون عدم الحس اولی و
انفع له کالکبد والطحال والکلیة لئلا یتاذی بما یلاقیهما من الحاد اللذاع فان الکبد مولد للصفراء والسوداء والطحال
والکلیة مصب المائیة اللذاع وکالریة فانها دائمة الحرکة فیتالم باصطکاک بعضها ببعض وکالعظام فانها اساس
البدن ودعامة الحرکات فلو احست لتالمت بالضغط والمزاحمة وبما یرد علیها من المصاکات واثبتها بعضهم للفلکیات
زعما منهم انها من لوازم الحیوة وللافلاک حیوة لکون حرکتها نفسانیة فیکون لها شعور ولمس ایضا والقول بانها انما
یکون لجذب الملایم ودفع المنافر فیکون وجودها فی الافلاک الممتنع علیها الکون والفساد معطلا مردود بان ذلک انما
هو فی الارضیات واما فی الفلکیات فیجوز ان یوجد لغرض آخر کالتلذذ بها بالملامسة والاصطکاک واجیب بمنع کونها
من لوازم الحیوة علی الاطلاق واما ما ذهب الیه البعض من وجود الملامسة للعنصریات بناء علی ان الارض تهرب من العلو الی
السفل والنار بالعکس وذلک یدل علی شعورهما بالملایم والمنافر ففی غایة الضعف ثم فی تعدده ووحدته نظر وقد
ذهب الجمهور الی ان اللامسة قوة واحدة بها یدرک جمیع الملموسات کسائر الحواس فان اختلاف المدرکات لا یوجب اختلاف الادراکات
لیستدل بذلک علی تعدد مبادیها وذهب کثیر من المحققین ومنهم الشیخ الی انها قوی متعددة بناء علی ما مهدوه فی تکثیر
القوی من ان القوة الواحدة لا یصدر عنها اکثر من واحد فقالوا ههنا ملموسات مختلفة الاجناس متضادة فلا بد لها من
قوی مدرکة مختلفة یحکم بالتضاد بینهما فاثبتوا لکل من ضدین منها قوة واحدة هی الحاکمة بین الحرارة والبرودة والحاکمة
بین الرطوبة والیبوسة والحاکمة بین الخشونة والملاسة والحاکمة بین اللین والصلابة ومنهم من زاد الحاکمة بین الثقل
والخفة قالوا ویجوز ان یکون لهذه القوی باسرها آلة واحدة مشترکة بینها وان یکون هناک فی الآلات انقسام غیر
محسوس فلهذا توهم اتحاد القوی ثم یرد علیه ان المدرک بالحس هو المتضادان کالحرارة والبرودة دون التضاد فانه
من المعانی المدرکة بالعقل او الوهم واذا جاز ادراک قوة واحدة للضدین فقد صدر عنها اثنان فلم لا یجوز ان یصدر
عنها ما هو اکثر من ذلک وایضا فان الطعوم وکذا الروایح والالوان اجناس مختلفة متضادة مع اتحاد القوة المدرکة لها

وكون التضاد فيما بين الملموسات اكثر واقوى لا يجدي نفعا ومنه الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن
المثل والضد الذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهو ثاني اللمس في المنفعة اذ به يتمكن على جذب الملائم
ودفع المنافر من المطعومات كما ان اللمس يتمكن به على مثل ذلك من الملموسات ويوافقه في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه في ان
نفس الملامسة لا يؤدي الطعم كما ان نفس ملامسة الحارة يؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الالة
المسماة بالملعبة ويشترط ان يكون هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم وضده بل عن الطعوم كلها لتؤدي طعم المذوق
كما هو الى الذائقة فان المريض اذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء الماكولة والمشروبة الا
مشوبة بذلك الطعم فان الممرور يجد طعم العسل مرا واختلفوا في ان توسطها بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم
ثم تغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس حينئذ هو كيفية ذي الطعم ويكون الرطوبة واسطة لتسهيل
وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة او بان يتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فيغوص وحدها فيكون
المحسوس كيفيتها وعلى التقديرين لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار المحتاج الى توسط الجسم الشفاف
وقد يتركب من الطعم واللمس احساس بلا امتياز كما في الحرافة فان سطح اللسان ينفعل عنها انفعالا لمسيا بالتسخين ولها
اثر ذوقي فيرد على النفس اثر القوتين معا كاثر واحد بلا تميز في الحس ومنه الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين
من مقدم الدماغ في الخيشوم الشبيهتين بحلمتي الثدي ويفتقر في ادراكه الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى
الخيشوم الجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى آلة الشم وقيل بتبخر وانفصال اجزاء
من ذي الرائحة يخالطها الاجزاء الهوائية فيصل الى الشامة وقيل ينفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا
تبخر وانفصال ورد الثاني بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه
فلو كان الشم بالتبخر وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك والثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جدا او يحرق
ويفنى بالكلية مع ان رائحته تدرك في الهواء ازمنة متطاولة وتمسك الفريق الثاني بان الشم لو لم يكن بتحلل الاجزاء
اللطيفة وانفصالها عن ذي الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير يذكي الروائح ولما كان البرد الشديد
يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم واللازم باطل بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة
ان التبخر وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة اللمس والشم على ذبول التفاحة وتحلل رطوباتها
قال الامام والحق ان كليهما ممكن يعني يمكن ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة عن ذي الرائحة الى آلة الشم ايضا
سببا لادراك الرائحة كما ان وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة اليها سبب له وتمسك الآخرون بان النار مع
شدة احالتها لما يجاورها لا تسخن الا مسافة قريبة منها فكيف يحيل الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة على ما حكى
المعلم الاول في التعليم الاول من ان الرخم قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيفة حصلت من مقاتلة وقعت
بين اليونانيين مع امتناع ان يبلغ استحالة الهواء الى تلك المسافة ويمتنع ايضا ان يتحلل من تلك الجيفة اجزاء تنتشر
مائتي فرسخ ورد بانه مجرد استبعاد ولا دليل على الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة على ما حكي
يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية على انه يجوز ان يكون ادراكها للجيفة بالباصرة حين هي محلقة في الجو العالي ومنه
السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ ويتوقف ادراكها على وصول الهواء المنضغط المتكيف بكيفية

الصوت

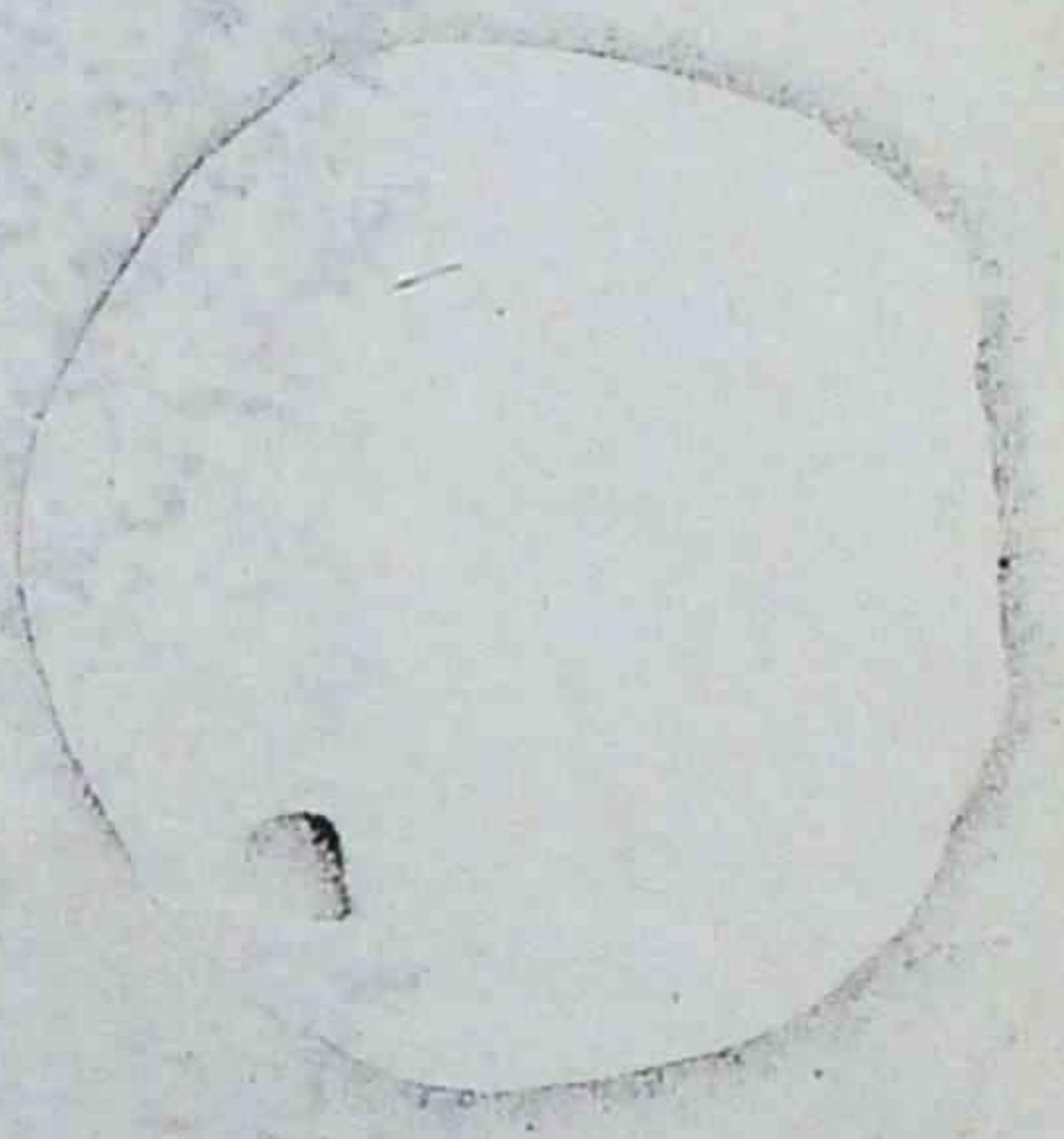
الصوت بسبب تموجه الحاصل من قرع اى امساس عنيف او قلع اى تفريق عنيف وهما موجبان لتموج الهواء اما القرع فلان
القارع يموج الهواء الى ان ينفلت من المسافة التى يسلكها القارع الى جنبيها واما القلع فلان القالع يموج الهواء الى ان ينفلت
من المسافة التى يسلكها المقلوع الى جنبيها ثم فى الامرين جميعا يلزم المتباعد من الهواء ان ينقاد للتشكل والتموج الواقعين
هناك ويشترط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما فى قرع الطبل وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة
الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئى فانه يرى
مع بعده عن الباصرة لاجل تعلق بينهما ولا نعنى بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ ان هواء واحدا بعينه يتموج
ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف
بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد فى الصماخ فيدركه السامعة واستدل على ان الاحساس
بالصوت بوصول الهواء الحامل له الى الصماخ بوجوه الاول ان من وضع فمه على طرف انبوبة طويلة ووضع طرفه الاخر على
صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون سائر الحاضرين الثانى اذا رأينا من البعيد انسانا
ضرب الفاس على الخشبة رأينا الضربة قبل سماع الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب فى صوت المؤذن على
المنارة فمن كان منه فى جهة تهب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان فى غير تلك الجهة لا يسمعه وان كان قريبا
واعترض الامام بان الوجوه الثلثة راجعة الى الدوران اذ محصلها انه متى وجد وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ
وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا الظن وانت خبير بان امثال ذلك بمعونة الحدس القوى من الاذهان
الثاقبة يفيد اليقين وكذا الحال فى كثير من المسائل العلمية التى يستعان فيها بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على الغير
مع كونها معلومة يقينا وعارض بوجوه الاول ان الحروف الصامتة لا وجود لها الا فى آن حدوثها ونحن نسمعها
فاذن قد سمعناه قبل وصول الهواء الحامل لها الى الصماخ الثانى حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او
اهوية متعددة فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد ولا يسمعها ذلك الواحد الا نادرا لانه من النادر
ان يبقى ذلك الهواء بالكلية على ذلك الشكل الى ان يصل بكليته الى صماخ واحد وعلى الثانى يجب ان يسمعها السامع
الواحد مرارا كثيرة والثالث قد يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما الجدار المحيط بالسامع من جميع الجوانب ولا
يمكن ان يقال ان الهواء الحامل لتلك الكيفية ينفذ فى مسام الجدار لان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص
فى المخارج فاذا تادى الى الجدار وصدمه بكثافته لم يبق ذلك الشكل الذى لاجله صار الهواء حاملا للصوت المخصوص
فبعد خروجه عن المنافذ وجب انه لا يبقى كيفية تلك الحروف واجيب عن الاول بان الحروف الصامتة آنية الحدوث لا آنية
الوجود فيجوز ان يبقى زمانا يصل الهواء الحامل لها الى الصماخ وعن الثانى بان الحامل لها هواء متعدد لكن الواصل الى السامع
الواحد جاز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع
فيما بعدها منتفيا وعن الثالث بان شرط السماع بقاء الهواء على كيفية التى هى الصوت المتفرع على التموج ولا يبعد ان ينفذ
الهواء فى المنافذ الضيقة متكيفا بالكيفية التى هى الصوت المخصوص واطلاق الشكل على الكيفية تجوز فمن قال ان
الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه بكيفية المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به
انه يتشكل بالشكل الحقيقى حتى لا يتصور نفوذه فى تلك المنافذ مستبقيا لشكله على حاله ومنه البصر وهو قوة مودعة

في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين تنبتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين
بحلمتي الثدي ينبت من النابت منهما يسارا وينبت من النابت منهما يمينا حتى يلتقيا ويصير تجويفهما واحدا ثم ينفذ النابت
يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى فذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة
ويسمى مجمع النور وانما جعلت هاتان العصبتان مجوفتين للاحتياج الى كثرة الروح الحامل للقوة الباصرة بخلاف سائر
الحواس الظاهرة ويتعلق البصر بالذات بالضوء واللون وبواسطتهما بسائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة وغيرها
ولم يرد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره على ابصار غيره حتى
يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات هو الضوء ليس الا واما اللون فهو ايضا مرئي بواسطة الضوء كسائر المبصرات بل
اراد بالمرئي بالذات ما يكون مرئيا برؤية متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة يكون تعلق تلك الرؤية بها اولا وبالذات وتعلقها
بعينها بذلك المرئي ثانيا وبالعرض على قياس ما عرفت في الاعراض الاولية والاعراض الثانوية وعلى قياس الحركة الذاتية
والحركة العرضية فان الضوء مرئي برؤية متعلقة به ابتداء بالتفسير المذكور واللون ايضا كذلك الا ان رؤية الضوء غير
مشروطة برؤية اخرى ورؤية اللون مشروطة بوجود رؤية الضوء المحيط بذلك اللون فاذا راينا لونا مضيئا فهناك
رؤيتان احديهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك ولهذا انكشف كل واحد منهما عند
الحس انكشافا تاما الا ان الرؤية الثانية مشروطة بوجود الرؤية الاولى لا تتحقق بدونها واما الشكل وما ذكر معه فلا يتعلق
بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء يتعلق هي بعينها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه
وقبحه الى غير ذلك فلون الجسم مرئي اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا لم ينكشف هذه الاشياء
عند الحس انكشاف الضوء واللون وهو راجع فينا الى تاثر الحدقة انما قيد بقوله لانه لو ثبت الرؤية لله تعالى كما هو مذهب
الاشاعرة لا يكون في حقه تعالى بتاثر الحدقة اذ لا جارحة هناك ويجب حصوله مع شرائطه زعمت الفلاسفة وتبعهم
المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء
الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط ورد بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار
معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رائقة ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم
امكان ذلك في نفسه فلا نسلم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل على
سبيل القطع فلا نسلم لزومه فان ذلك من العلوم العادية ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق
النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص او كون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد آخر فوقه كما في الآخرة واما
شرائط الرؤية فمنها ان يكون المرئي مقابلا للرائي او في حكم المقابل كما في رؤية الاعراض فانها في حكم محالها المتحيزة
بالذات المحاذية للرائي وكما في رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب
قوة البصر وضعفه وبحسب عظم الحجم وصغره وبحسب اشراق لون المرئي وكدورته فان قوي البصر قد يرى شيئا على
بعد مخصوص ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار قد يرى من بعد ولا يرى
الصغير المقدار من ذلك البعد وما لونه اكثر اشراقا وضوءا يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط فان
المبصر اذا قرب من البصر جدا بطل الابصار ومنها عدم الصغر المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر

وضعفه

وضعفه وبحسب قرب البصر وبعده ومنها عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع للشعاع من النفوذ فيه وما قيل من ان المراد بالحجاب الجسم الملون او المضيء اقول يدل على فساده ان الزجاج الملون لا يحجب ما وراءه عن الابصار وايضا يلزم ان لا يحجب الارض عن رؤية ما وراءها لان الارض على ما صرح به هذا القائل لا لون له ولا ضوء له فلا يكون حجابا بين الرائي والمرئي على تفسيره ومنها ان يكون المرئي مضيئا اما من ذاته او من غيره ومنها ان يكون المرئي كثيفا اي مانعا للشعاع من النفوذ فيه لا يقال فعلى هذا يجب ان لا يكون الجسم اللطيف مثل الماء والزجاج مرئيا لعدم منعه الشعاع من النفوذ فيه والتجربة تشهد بخلافه لانا نقول بعض الاجسام لطيف في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى اصلا كالسموات وكرة الاثير والهواء الصافي وبعضها ليس بتلك المثابة من اللطافة بل له حظ من الكثافة واللطافة والماء والزجاج من هذا القبيل ومثل هذا الجسم للطافته لا يحجب ما وراءه من الابصار ولكثافته صار مرئيا وما قيل من ان هذا الشرط يغني عما ذكره بعضهم من انه يشترط في الرؤية كون الشيء جائز الرؤية ولذلك امتنع رؤية الطعوم والروائح والكيفيات النفسانية ليس بشيء لان الكثافة انما يشترط في الجسم الذي يتعلق الرؤية باحواله لا في نفس تلك الاحوال والا وجب ان يكون الضوء واللون والشكل والمقدار وسائر المبصرات ايضا كثيفة وذلك باطل قطعا نعم على هذا اذا كان الجسم كثيفا وجب ان يرى طعمه ورائحته كما يرى ضوءه ولونه وشكله ومقداره لتحقق شرط الكثافة هنا وقد يغني اشتراط كون المرئي مضيئا عن اشتراط كونه كثيفا لان اللطيف لا يقبل الضوء وما قيل من انه قد يضاف الى هذه السبعة ثلثة اخرى هي سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وتوسط شفاف بين الرائي والمرئي فصارت شرائط الرؤية عشرة كاملة ففيه ان هذا الاخير يغني عنه اشتراط عدم الحجاب بين الرائي والمرئي بخروج الشعاع المذاهب المشهورة للحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم يمتد متفرقة الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر يتحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة ويتخيل بحركته هيئة مخروط الثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره على ما قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة يوجب استعدادا تفيض به صورته على الجليدية ولا يكفي في الابصار الانطباع في الجليدية والا لرئي شيء واحد لانطباع صورته في جليدتي العينين بل لا بد من تادي الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين والى الحس المشترك ولم يريدوا بتادي الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الهواء المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي هو في البصر ويصير بذلك آلة للابصار حجة الرياضيين ان المتوسط بين البصر وما يقابله اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع لنفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجب البصر عن رؤية المقابل واذا كان كثيفا اي مانعا لنفوذ الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن رؤيته وما ذلك الا لان شعاعا من البصر قد نفذ في الجسم المتوسط

ولهم امارات انية موقعة لليقين في هذا المطلب يظهر لمن تتبع كتب المناظر والمرايا وقد ذكر لابطال مذهبهم وجوه منها
ان الشعاع ان كان عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من عيننا بل من عين البقة جسم يخرق
الافلاك وينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا انطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا انفتح العين خرج مثله
وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك ظ وليست طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية اذ لا
قسر حيث لا طبع واعترض عليه بانه يجوز ان يكون حركته الى جهة واحدة طبيعية والى ما عداها من الجهات قسرية وان
لم يكن القاسر معلوما ومنها انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح ووصوله الى ما لا يقابل
الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها ان الابصار لو كان بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي
الابعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وانه
بط قطعا لانا كما فتحنا العين ابصرنا الثوابت ودفع جميع تلك الوجوه بتاويل كلام القائلين بخروج الشعاع فهو
انهم ارادوا بما ذكروا ان المرئي اذا قابل شعاع البصر يستعد لان يفيض على سطحه من المبدا الفياض شعاع يكون ذلك
الشعاع قاعدة لمخروط راسه عند مركز البصر لكنهم سموا حدوث الشعاع بسبب مقابلته للعين بخروج الشعاع منها
اليه مجازا على قياس تسميته حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء منها اليه وحجة الطبيعيين وجوه الاول
ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس بتحديق نظره مدة طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها وكذلك
اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر
الى لون آخر لم ير ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها
زمانا ورد بان صورة المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة اقول لكن بين التخيل والمشاهدة فرق بين والارتسام في الخيال
هو التخيل دون المشاهدة ولا شك ان الحالة تلك حالة المشاهدة لا حالة التخيل فالصواب ان يرد بان صورة المرئي
في الباصرة وجوده الذهني فلا ينبغي ان ينازع معهم في ذلك فان تحقق صور المحسوسات وانطباعها في القوى الحاسة لها
امر لازم على تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان يطالبوا في تخصيص القول بالانطباع بصور المبصرات فان صورة
المسموع ايضا منطبعة في القوة السامعة وكذا صورة الملموس في اللامسة والمذوق في الذائقة والمشموم في الشامة
وان ارادوا بانطباع الصورة امرا وراء ذلك فدليلهم لا يساعدهم على ذلك والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي قربا
معتدلا يرى كما هو واذا ابعد منه يرى اصغر مما هو عليه وكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث
لا يرى وما ذلك الا لان صورة المرئي تنطبع في جزء من الجليدية بحيث يحيط به زاوية مخروط متوهم لا وجود له اصلا راسه مركز
الجليدية وقاعدته سطح المرئي وتلك الزاوية تصغر كلما بعد المرئي ويصغر بحسب صغرها الجزء الذي يقع فيها من الجليدية
ولا شك ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر فظهر ان التفاوت الواقع
في المرئي بحسب ابعاده من الرائي انما ينضبط اذا جعلنا الزاوية موضعا للابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضعه
قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع فينبغي ان يرى على مقدار واحد في ابعاده كلها سواء كانت الزاوية ضيقة
او لا وفيه نظر لان القائلين بخروج الشعاع يدعون ان صغر المرئي وعظمه تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمها

والثالث

في تلك الحالة باقية في الحس المشترك كما
سياتي في اثبات الحس المشترك ثم اقول
والحق انهم ان ارادوا بانطباع صورة المرئي في

اعلم ان في جميع القوى المدركة بالذات هي الصورة القائمة بالقوى
والصورة الخارجة تدرك بالعرض لان الاشياء الخارجية يستحيل
وجودها للنفس بعينها الى وجودها الاعيان الخارجية فان الادراك
عبارة عن وجود المدرك للمدرك ولهذا الواهمة بالعدد لا يكون له
وجودان وجود للمادة الخارجة ووجود للقوة والادراك معلوم
انه لا يكون محضا الا مضافا

والثالث ان المبصر في ادراكه اسوة لسائر الحواس الظاهرة اذ ليس ادراكها لمدركاتها بان يخرج منها شيء ويتصل بالمحسوس
بل ادراكها اياها انما هو بان يأتيها المحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج شيء منه الى المبصر بل بان
يأتيه صورة المحسوس ورد بانه تمثيل بلا جامع واعلم ان المتاخرين فهموا من قول القدماء بان الابصار انما يكون بانطباع
صورة المرئي في الجليدية ان المرئي بالحقيقة هو تلك الصورة فورد عليهم انه يلزم ان لا يحس الانسان بما هو اكبر من نقطة
ناظرة اذ لا ينطبع في ناظره ما هو اكبر منه مقدارا فلا يصح منه الحكم على العظيم بالعظم لتوقفه على ادراك المحكوم عليه
وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين لما ادركنا بعد شيء عنا ولما ابصرناه حيث هو والصواب انهم ارادوا
ان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين وتاثرت الحاسة بها تنبهت النفس فاحست بالمرئي الموجود في الخارج على عظمه
وفي جهته بحسب قربه وبعده فتلك الصورة آلة الابصار لا انها مبصرة واما المذهب الثالث فقد قالوا في ابطاله
انا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي في عين العصفور بل البقة يستحيل ان يقوى على احالة نصف العالم الى كيفية بل العصفور
او الانسان او الفيل وان كان كله نورا او نارا لما احال الى كيفية من الهواء عشرة فراسخ فضلا عن هذه المسافة العظيمة
لو لم يكن هذا جليا عند العقل فلا اجلى عنده وايضا لو توقف الابصار على استحالة المشف المتوسط الى حالة تعين البصر على
الادراك لكانت كلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى ولا يحصل الابصار اصلا لان تلك الكيفية ان قبلت
الاشتداد فكلما كانت العيون اكثر كانت اقوى فكان الادراك اقوى وان لم تقبل فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة
لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من الباقي لان لكل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم ان لا يراه الا
البعض فاما ان يحصل تلك الحالة بكل تلك الاسباب وهو ح لاستحالة تعليل الحكم الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة او
لا يحصل بشيء منها وح يلزم ان لا يحصل الابصار وللقائل ان يقول نختار ان تلك الحالة تحصل بجميع تلك العيون
ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وذلك لانه اذا كان امور يصلح ان يكون كل واحد منها
علة مستقلة لامر فايها كانت سابقا على ما عداه من تلك الامور سواء كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة
دون ما عداه فاذا وجد من تلك الامور اثنان او اكثر دفعة كانت العلة المستقلة مجموعها لا واحدا منها لان شرط
السبق على ما سواه مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد في المجموع على ما مر في مبحث اجزاء الماهية من ان عدم كل واحد من
العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام ولا يلزم عند اجتماع اعدام العلل
الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة ح يكون مجموعها لا واحدا واحدا منها لان ذلك الشرط انما يوجد
في المجموع لا في واحد واحد فعند اجتماع العيون نختار ان تلك الحالة تحصل بجميعها ويكون علتها المستقلة مجموعها لا واحدا
واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة لا يقال اذا نظر شخص في مرئي وحصل تلك الحالة في المشف المتوسط فاذا نظر بعده
شخص آخر في ذلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة من عين ذلك الناظر المتاخر وح يلزم تحصيل الحاصل او لا يحصل وح
يلزم ان لا يراه الناظر المتاخر وذلك بط ولو جوزنا ان يحصل رؤية الناظر المتاخر بتكيف المشف المتوسط بشعاع
عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية شخص بعين شخص آخر ويلزم امكان رؤية الاعمى للمبصرات لان ذلك انما يلزم لو لم يكن
هناك شرائط اخر غير التكيف بكيفية الشعاع فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه قد شهد الامتحان والتجربة بان الشعاع
اذا وقع على صيقل كالمرآة مثلا ينعكس منه الى شيء آخر وضعه من ذلك الصيقل كوضعه مما خرج عنه الشعاع

فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكر في المناظر فاذا وقع صيقل في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره منه الى وجهه
فيرى وجهه ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب صورة وجهه منطبعة في المرآة واذا
كان الوجه قريبا من المرآة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورته قريبة من سطح المرآة واذا كان الوجه بعيدا منها
والخطوط المنعكسة طويلة يحسب ان صورته غائرة في عمقها واما اصحاب الانطباع فقد زعموا انه ينطبع من الوجه صورة
في الصيقل ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين ورد ذلك بوجوه احدها ان صورة الوجه لو انطبعت في
الصيقل لانطبعت في موضع معين منه ولم يتغير عن موضعه بزوال الشيء ثالث كما ان الحائط اذا اخضر لانعكاس
الضوء عن الخضرة اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا ولا يختلف عن المستقلين لكنا نرى صورة الشجر في الماء
ينتقل مكانه عن الماء مع انتقالها وثانيها لو انطبعت صورة في المرآة لانطبعت اما في سطحها الظاهر فكان يلزم ان نريها
في سطحها الظاهر كما نرى سائر النقوش المنقوشة في ظاهرها هناك لكنا نرى الصور المرئية في المرآة غائرة فيها بحيث يقرب
ممن يقرب منها ويبعد عمن يبعد عنها واما في عمقها فهو باطل اما اولا فلانه ليس للمرآة ذلك العمق واما ثانيا فلان
الصورة المنطبعة في عمقها لا يمكن ان يرى لكثافة جرم المرآة وثالثها لو كانت الصورة المرئية في المرآة منطبعة فيها
لكنا اذا رأينا الجبل العظيم فيها لانطبعت صورته فيها لكن ذلك محال لاستحالة انطباع العظيم في الصغير اقول يمكن ان
يجاب عن الاول بان صورة الوجه انما ينطبع في موضع معين من الصيقل له وضع خاص بالنسبة الى الوجه وهو موضع لو
توهم ان مخروطا خرج من مركز الجليدية ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس عنه بحيث يكون زاوية العكس مثل زاوية الوصول
لانطبق قاعدة هذا المخروط على سطح الوجه ولا شك ان الموضع الذي له هذا الموضع بالنسبة الى الوجه ينتقل بانتقال الرائي
وعن الثاني بان المرئي انما هو الوجه دون الصورة المنطبعة في سطح الصيقل اذ لو كان المرئي هو الصورة المنطبعة فيه
لزم ان لا يرى شيء اعظم من مقدار سطح الصيقل وانما هي آلات الابصار على ما مر آنفا في الصورة المنطبعة في البصر وعن
الثالث بان انطباع صورة العظيم في الصغير ليس بمحال انما المحال انطباع العظيم في الصغير وهو غير لازم لان صورة الشيء
لا يجب ان يساويه في المقدار وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئي فقد يعرض للانسان ان يرى الشيء الواحد شيئين
فقال اصحاب الشعاع ان المخروطين الخارجين من العينين ان التقيا بحيث يصير سهماهما خطا واحدا رأى الشيء الواحد
واحدا وان تعدد السهمان رأى متعددا وفيه نظر لان اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن فالصواب ان يقال ان وقع السهمان من
المرئي على موقع واحد رأى واحدا وان تعدد موقع السهمين رأى متعددا والقائلون بالانطباع ذهبوا كلهم الى ان انطباع
صورة المرئي في الجليدية غير كاف في ابصاره والا لرأى الشيء الواحد شيئين دائما بل لا بد من تأدي الصورة من الجليديتين
الى ملتقى العصبتين فيرتسم فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك الشيء واحدا وان عرض ان لا يتأدى الصورتان من الجليديتين
الى الملتقى دفعة واحدة لاعوجاج عارض في احدى العصبتين رأى ذلك الشيء متعددا واعترض عليه اصحاب الشعاع من
وجهين الاول اذا كان قدامنا جسمان احدهما على مسافة عشرة اذرع والثاني على مسافة ذراع مثلا وكان الثاني لا
يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا البصر عليه وقصدناه بالنظر كانا لا ننظر الى غيره فانا نراه واحدا كما
هو ونرى الابعد في تلك الحالة بعينها اثنين وعلى عكسه لو نظرنا الى الابعد وجمعنا البصر عليه فانا نراه واحدا كما هو ونرى
الاقرب في تلك الحالة بعينها اثنين فلو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكروه من اعوجاج احدى العصبتين

لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والآخر اثنين لانه يلزم ان يكون تركيب العصبتين باقيا لمجانبة الا
معا وانه مح اقول هذا الدليل مقلوب عليهم اذ نقول لهم لو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكرتم من تعدد السهمين او
تعدد موقعهما لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والآخر اثنين اذ يلزم ان يكون السهمان او موقعاهما
في حالة واحدة متحدا او متعددا معا وانه مح والثاني ان الروح الدماغي جسم لطيف فمن الممتنع بقاؤه في ملتقى العصبتين
بحيث لا يتقدم عليه البتة ولا يتأخر واذا كان التقدم والتأخر جائزا عليه فح يلزم وقوع الحول في اكثر الامور لاكثر
الناس لان الروح الباصرة اذا جاوز الملتقى لم يتحد الصورتان ولما فرغ من بيان الحواس الظاهرة شرع في اثبات الحواس
الباطنة فقال ومن هذه القوى المدركة للجزئيات الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس والحواس
الباطنة ايضا خمس بعدد الحواس الظاهرة بشهادة الاستقراء وما يقال من انها اما مدركة واما معينة على الادراك و
المدركة اما مدركة للصور اعني ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي الحس المشترك واما مدركة للمعاني اعني ما لا يمكن
ان يدرك بها وهي الوهم والمعينة اما معينة بالتصرف وهي المتخيلة واما معينة بالحفظ فاما ان يحفظ الصور وهي
الخيال واما ان يحفظ المعاني وهي الحافظة فوجه ضبط وجعل الحافظة والمتصرفة مدركا باعتبار الاعانة على الادراك
واستدلوا على وجود الحس المشترك بوجوه احدها انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كما نحكم بان هذا الاصفر
حلو والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا يكون حصول هذين الامرين في النفس لانهما لا يرتسمان فيها لما مر
على ما سبق ولا في الحس الظاهر لانه لا يدرك غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد من قوة غير الحس الظاهر يجتمع فيها
صور المحسوسات الظاهرة بالتأدي اليها من طرق الحواس فهي كحوض يصب لهذه القوة يؤدي مدركاتها اليها فيجتمع فيها
الملموسات والمبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات باسرها فلذلك سميت بالحس المشترك والى هذا الوجه
اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات واعترض عليه بان الحاكم هو النفس لعدم لا واسناد الحكم الى القوى مجاز واجتماع
القوى عند النفس حال حكمها قد يكون بارتسامها كلها فيها كما اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون بارتسام
بعضها فيها وارتسام بعض آخر في آلتها كما اذا حكمت على زيد بانه انسان وقد يكون بارتسامهما في آلتين لها كما اذا
حكمت على هذا اللون بانه غير هذا الطعم فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة فلو احتيج اليها لاحتيج ايضا
الى قوة اخرى يجتمع فيها الكلي والجزئي معا حتى يمكن الحكم بينهما نعم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس المشترك كما توهم جماعة
لتم ما ذكروه اذ ليس في الحواس الظاهرة ما يدرك نوعين من المحسوسات ليتصور حكمه عليها فلا بد من قوة باطنة تدرك انواع المحسوسات
ويحكم بينها وثانيهما انا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة خطا مستديرا وما ذاك الا
لان لنا قوة غير البصر عند زوال المقابلة يرتسم فيها صورة القطرة والشعلة ويبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات
البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث يشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة والى هذا الوجه
اشار بقوله لرؤية القطرة خطا والشعلة دائرة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الباصرة بان
يرتسم المقابل الثاني قبل ان يزول المرتسم الاول لقوة ارتسام الاول وسرعة تعقب الثاني فيكونان معا وثالثها ان
المبرسم اي من به المرض المسمى بذات الجنب اذا قوي مرضه وتعطل حواسه الظاهرة بغلبة المرض يرى اشياء لا تحقق لها في الخارج
على سبيل المشاهدة دون التخيل فانه قد يرى سباعا واشخاصا حاضرة عنده ولا يراها احد من سلم حواسه وليست هذه

يعني ان الذي المدرك هو القوة الباصرة ومحل تلك القوة هو العصب
لا الروح نعم الروح معين له في الابصار اذ لو سلمنا ان الحامل
للقوة هو الروح لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الروح حاصلا
في حضور الملتقى شرطا للابصار تامل فيه م

الصورة مرتسمة في بصره اذ لا يرتسم فيه الا موجود مقابل اياه ولما كان ادراكها كادراك ما يرتسم من الخارج بلا فرق عند
المدرك دل ذلك على ان الابصار انما هو بالحس المشترك ولما كان الابصار بارتسام الصورة في الحس المشترك لم يتميز
الحال عند المدرك بين ان يرد عليه الصورة من خارج كما هو الغالب وبين ان يرد عليه الصورة من داخل كما في المبرسم فانه
لما اشتغل نفسه الناطقة بمزاولة المرض بحيث تعطل حواسه الظاهرة استولت المتخيلة ونقشت في لوح الحس المشترك
صورا كانت مخزونة في الخيال او صورا ركبتها من تلك الصور المخزونة على طريقة انتقاشها فيه من الخارج ولما لم يكن له شعور
بانتقاشها فيه من داخل لم يفرق بينها وبين الصور المنتقشة فيه من خارج فيحسب الاشياء التي هذه صورها موجودة في الخارج
حاضرة عنده كما في الصحة بلا فرق والى هذا الوجه اشار بقوله والمبرسم ما لا تحقق له اي لرؤية المبرسم ما لا تحقق له
ومن القوى الباطنة الخيال وهي ثابتة مغايرة للحس المشترك لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ يعني ان الصور
المحسوسات قبولا عندنا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر من ان الواحد
لا يكون مصدرا لاثرين ومبدأ القبول هو الحس المشترك فمبدأ الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل
نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التميز بين النافع والضار والصديق
والعدو واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة سميتموها بالخيال وبان الحس
المشترك مبدأ لادراكات مختلفة هي انواع الاحساسات وبان النفس قد تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن فبطل
قولكم الواحد لا يكون مبدأ لاثرين مختلفين واجيب بان الخيال لا بد وان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل
المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظه بصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبدئية
الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق التأدية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات
النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة اقول لا يخفى ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون الا
قوة واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل
واجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات في شيء واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد دليل آخر
وهو ان الصور الحاضرة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد تزول لا
بالكلية بل بحيث تحضر بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة في قوة اخرى تحضرها الحس المشترك من جهتها
لما بقي فرق بين الذهول والنسيان واعترض عليه بانه يجوز ان لا تكون محفوظة الا في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك
بالتفات النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور صورة
المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا
وكذا البواقي بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال ورد بانه يجوز ان يكون الفرق عائدا الى
الحضور عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة وهي الحس المشترك او الخيال ومن تلك
القوى الباطنة الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب
فيهرب منه والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من امها فتميل اليها فان هذه المعاني لا بد لها من قوة بها ادراكها
وتلك القوة غير الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعاني ما لا تدرك بالحواس الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك

ما يتأدى

ما يتادى اليه من الحواس الظاهرة وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات بالذات مع ان هذا الادراك حاصل للحيوانات العجم كادراك الشاة معنى في الذئب بقي الكلام في ان القوة الواحدة لما جاز ان تكون آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان تكون آلة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بان مدرك عداوة الشخص مدرك له بالضرورة ضعيف لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني حاضرا عندها بواسطة كل منها بآلتها الخاصة بها فلا يلزم كون محل الصور والمعاني قوة واحدة لكن يشكل هذا بان مثل هذا قد يكون من الحيوانات العجم التي لا يعلم وجود النفس الناطقة لها ومن تلك القوى الحافظة وهي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما ان القبول غير الحفظ والحافظ للمعاني غير الحافظ للصور والكلام فيه يعلم مما مر ومن تلك القوى المتخيلة المركبة للصور المحسوسة والمعاني الجزئية المتعلقة بها بعضها مع بعض والمفصلة لها بعضها عن بعض تركيب الصورة بالصورة كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى كما في قولك ما له هذا العداوة له هذه النفرة وتركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب هذه الصداقة له هذا اللون وتفصيل الصورة عن الصورة كما في قولك هذا اللون ليس له هذا الطعم وقس على هذا وقد يوتر تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان بلا راس وتركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد وهذه القوة قد يستعملها العقل في مدركاتها بضم بعضها الى بعض وفصله عنه وح يسمى مفكرة قالوا للدماغ بطون ثلثة اعظمها البطن الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما ممتد على شكل الدودة ومحل الحس المشترك هو مقدم البطن الاول ومحل الخيال هو مؤخره والمتخيلة في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى اذ لا حارس هناك من الحواس فيكثر مصادماته المؤدية الى الاختلال **الفصل الخامس** في الاعراض وتنحصر اجناسها العالية في تسعة اختلفوا في ان الاجناس العالية للاعراض كم هي فذهب ارسطو ومن تابعه الى انها تسعة واختاره المص وذهبت طائفة اخرى الى انها ثلثة الكم والكيف والنسبة وهي شاملة للسبعة التي جعل ارسطو واتباعه كل واحد منها جنسا وذهبت طائفة اخرى الى انها اربعة الحركة والاضافة والكم والكيف وانما ارجعنا الضمير المستتر في قوله وتنحصر الى مقدر مضاف موصوف بصفة مخصوصة لانه لو كان راجعا الى الاعراض على ما هو الظاهر من العبارة لكان الحكم بالانحصار منتقضا بالنقطة والوحدة عند القائل بوجودهما في الخارج فان قيل هما على تقدير وجودهما في الخارج داخلتان في الكيف فلا انتقاض بهما قلنا المشهور في تعريف الكيف كما سيأتي اعتبار قيد يخرجهما عنه وح لا انتقاض لجواز كونهما نوعين حقيقيين فلا يكونان من الاجناس فضلا عن ان يكونا من الاجناس العالية وبيان انحصار الاجناس العالية للاعراض في هذه التسعة متوقف على كون هذه التسعة اجناسا وعلى كونها غير مندرجة تحت جنس وعلى كونها شاملة لاجناس تحتها وعلى انه لا جنس عاليا غيرها ثم كونها اجناسا يتوقف على ان اطلاقها على ما تحتها ليس بالاشتراك اللفظي اذ لا يكون هناك معنى مشترك حتى يتصور كونه جنسا ولا على سبيل التشكيك لان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لما تحته فلا يكون جنسا له بل اطلاقها على ما تحتها بالتواطؤ وليس مع ذلك ايضا من قبيل اطلاق اللوازم المقولة على ما تحتها بالسوية بل من اطلاق الذاتيات على ما تحتها ومع ذلك لا بد ان لا يكون تمام ماهية ما تحتها من الجزئيات بل يكون تمام المشترك بين ماهياتها المخالفة بالحقيقة حتى يتحقق كونها اجناسا ولكن

الفصل الخامس
في مباحث الاعراض والاختلاف في ان الاجناس العالية للاعراض كم هي وبيان معناها

گر به بستان دوش در خوشتر لباسی خفته بود · یک نسیم از کوی جانان خوب‌تر خرم در گذشت

الاجناس العالیة لجمیع الموجودات عندهم عشرة جوهر و کم و کیف و این و متی و وضع و اضافة و ملک و فعل و انفعال قد جمع فی بیت

و هو قمر عزیز الحسن الطف مصره · لو قام یکشف غمتی لما انثنی

جوهر کم کیف اضافة این وضع ان یفعل ملک متی ان ینفعل

المناقشة فی کل واحد من الامور المذکورة و کذا یناقش فی کونها غیر مندرجة تحت جنس لجواز ان یکون اثنان منها او اکثر مندرجة
تحت جنس شامل لها و اما کونها شاملة للاجناس تحتها فقد یمنع لجواز کون ما تحت بعضها انواعا حقیقیة و یجاب بان
المراد ههنا من کونها عالیة انه لا جنس فوقها فجاز ان یکون بعضها اجناسا مفردة و اما انه لا جنس عالیا فوقها فلا حجة
علیه بل غایته عدم الوجدان فی الامام و هذه الاشیاء التی یتوقف علیها انحصار المقولات فی هذه العشرة مما لا سبیل الی
تحقیقها و ما یاتی فی بیان الانحصار من ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالکم و الا فان لم یقتض النسبة لذاته فالکیف و ان
اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الی البعض و هو الوضع او للمجموع الی امر خارج و هو ان کان عرضا فاما کم غیر قار فمتی او
قار ینتقل بانتقاله فالملک او لا و هو الاین و اما نسبة فالمضاف و اما کیف و النسبة الیه اما بان یحصل منه غیره فان
یفعل او یحصل هو من غیره فان ینفعل و ان کان جوهرا فهو لا یستحق النسبة الیه او الیه الا العارض فیؤول الی النسبة الی
العرض و یندرج فیما ذکرنا فوجه ضبط یسهل الاستقراء و یقلل الانتشار الاول الکم یرید ان یذکر المباحث المتعلقة
بکل واحد من المقولات التسع فبدء بالکمیة لانها اعم وجودا من الکیفیة و اصح وجودا من الباقی اما انها اعم وجودا
من الکیفیة فلان العلم من الکمیة عارض للامور المقارنة للکیفیة اعنی المادیات و عارض ایضا للمجردات العاریة عن
الکیفیات فقد وجد الکمیة مع الکیفیة و بدونها فیکون اعم وجودا منها و کون المجردات عالمة مثلا لا یقتضی کونها
معروضة للکیفیة لجواز ان لا یکون علمها بحصول صور الاشیاء فیها و قد یقال ان العدد یعرض لجمیع المقولات حتی لنفسه
و الکیفیة لا تعرض لنفسها و اما انها اصح وجودا من الباقی فلان الباقی اعراض نسبیة لا تقرر لها فی ذوات موضوعاتها
مع قطع النظر عما عداها فمتصلة القار جسم و سطح و خط و غیره الزمان و منفصلة العدد قد عرفت ان الکم هو الذی
یقبل لذاته القسمة ای یمکن ان یفرض فیه اجزاء فان کان بحیث یتلاقی کل جزئین منه علی حد واحد مشترک بینهما فهو
المتصل و الا فالمنفصل و المراد بالحد المشترک ما یکون نسبته الی الجزئین نسبة واحدة کالنقطة بالقیاس الی جزئی
الخط فانها ان اعتبرت نهایة لاحد الجزئین یمکن اعتبارها نهایة للجزء الآخر و ان اعتبرت بدایة لم یمکن اعتبارها بدایة
للآخر فلیس لها اختصاص باحد الجزئین لیعرض لها الاختصاص بالنسبة الی الجزء الآخر بل نسبتها الیهما علی السویة
و الخط الی جزئی السطح و السطح الی جزئی الجسم التعلیمی و الآن بالنسبة الی جزئی الزمان و الحدود المشترکة یجب کونها
مخالفة بالنوع لما هی حدود له لان الحد المشترک یجب کونه بحیث اذا انضم الی احد القسمین لم یزد به اصلا و اذا فصل
عنه لم ینقص شیئا و لو لا ذلک لکان الحد المشترک جزء آخر من المقدار المقسوم فیکون التقسیم الی قسمین تقسیما الی
ثلثة و التقسیم الی ثلاثة تقسیما الی خمسة و هکذا فالنقطة لیست جزء من الخط بل هی عرض فیه و کذا الخط بالقیاس
الی السطح و السطح بالقیاس الی الجسم و لا یوجد بین اجزاء الکم المنفصل حد مشترک بالمعنی المذکور فان العشرة اذا قسمتها
الی ستة و اربعة کان السادس جزء من الستة داخلا فیها و خارجا من الاربعة فلم یکن ثمة امر مشترک بین قسمی العشرة
و هما الستة و الاربعة کما کانت النقطة مشترکة بین قسمی الخط و الکم المتصل اما ان یکون قار الذات ای مجتمع الاجزاء فی
الوجود او غیر قار الذات الثانی الزمان و الاول المقدار و هو ان قبل القسمة فی الجهات الثلث اعنی الطول و العرض و العمق
فهو الجسم التعلیمی و ان قبلها فی الجهتین منها فهو السطح و ان لم یقبلها الا فی جهة واحدة فهو الخط و الکم المنفصل هو العدد
و یشملهما قبول المساواة و عدمها ای للکم خواص ثلاث تشمل المتصل و المنفصل منها قبول المساواة و قبول

عدم

علم المساواة يعني انه اذا انتسب كم الى كم آخر فاما ان يكون مساويا له او ازيد او انقص وهذه الخاصة من الاعراض الذاتية
الاولية للكميات وانما تعرض لغيرها بتوسطها فان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير ولم يلاحظ معها شيئا آخر امكنه ان
يحكم بينها بالمساواة واللامساواة واذا لاحظ شيئا اخر ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه ذلك ومنها قبول القسمة
لذاته حتى ان غيره من الاجسام والاعراض انما تقبل القسمة بواسطته والمراد بالقسمة هيهنا الوهمية وهو ان يفرض فيه
شيء دون شيء وقد يطلق على الفعلية وهو ان ينفصل وينقطع بالفعل اي يحدث له هويتان بعد ان كانت له هوية واحدة
والقسمة بهذا المعنى يستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث مقداران آخران نعم المقدار يهيئ المادة
لقبول القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار لانتفاء المقدار عند حصول الانقسام كالحركة
تهيئ الجسم للسكون الطبيعي ولا يبقى معه ومنها امكان وجود العاد فيه اي اشتماله على امر يفنيه بالاسقاط عنه مرارا
اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الواحد موجود في جميع الاعداد وهو يعدها وقد يعد بعض الاعداد بعضا ايضا
واما بالقوة كما في الكم المتصل فانه قابل للتجزئة فيجب ان يكون قابلا للتعدد لان التنصيف في المقدار تضعيف في العدد
والعدد مبدؤه الواحد فاذن الكم المتصل قابل لان يفرض فيه واحد عاد وما عدا المقدار والعدد لا يتصور فيه قبول فرض
العاد الا بملاحظة احدهما فقد تبين ان للكم خواص ثلثا شاملة لجميع اقسامه من الاعداد والمقادير تعرض له اولا
وبالذات ولما عداه بتوسطه ثانيا وبالعرض والجمهور عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا هو عرض يقبل القسمة
لذاته وذكر الامام ان الخاصة الثالثة هي التي تصلح لتعريف الكم بها لا الاولى لان المساواة لا تعرف الا باتفاق في الكمية
فيكون تعريف الكم بها دوريا وذكر في المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك
بالحس والكم لا يناله الحس مفردا بل انما يناله مع المتكمم تناولا واحدا ثم ان العقل يجتهد في تميز احد المفهومين عن الآخر
فلهذا يمكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس يعني وهذا المحسوس مستغن عن التعريف وامكان اخذه في تعريفه لا يقتضي
توقف معرفته عليه ولا الخاصة الثانية لاختصاصها بالمتصل وقال صاحب المواقف كانه اخذ القسمة الانفكاكية واعترض
عليه بعض الفضلاء بان الامام قد صرح في كتبه بان القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للكم المتصل ثم قال وادعى انه
قد ينجح ذلك على ان قبول الشيء عبارة عن امكان حصوله من غير حصوله بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم المنفصل حاصل
بالفعل واما اذا اريد بالقبول الاعم من ذلك اعني امكان فرض شيء غير شيء فلا خفاء في شموله المتصل والمنفصل ولذا
قال الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم اقول لا يخفى ان محصل
كلام هذا القائل ان هيهنا انقساما هو حاصل بالفعل في الكم المنفصل وحاصل بالقوة لا بالفعل في الكم المتصل
وانت خبير بان شيئا من الانقسامين اعني الانفكاكية والفرضية ليس بهذه المثابة اما الانفكاكية فلما مر غير مرة
انها لا يمكن حصولها للكم المتصل واما الفرضية فلتساوي نسبتها الى الكمين المتصل والمنفصل لانها ان اريد بها
كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء فهذا المعنى حاصل لهما بالفعل وان اريد بها نفس الفرض لا كون الشيء
بحيث يمكن ان يفرض فلا شك ان المعنى حاصل لكليهما بالقوة لا بالفعل وهو ذاتي وعرضي اي الكم ينقسم الى الكم بالذات
والى الكم بالعرض فالكم بالذات هو الذي عد من المقولات اعني العدد والمقادير الثلثة والزمان والكم بالعرض هو ما له
ارتباط بالكم الذاتي مصحح لاجراء اوصافه عليه وهو اما محل للكم بالذات كالجسم فانه محل للمقدار والعدد او حال

فى الكم بالذات كالشكل او حال فى محله كاللون الحال فى الجسم واما متعلق بالكم بالذات تعلقا وراء هذه التعلقات مصححا
لاجراء او صافه عليه كالقوة هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها اما فى الشدة او المدة او العدة وقالوا ان
الزمان مع انه كم متصل بالذات كم متصل بالعرض لانطباقه على الحركة التى هى كم متصل بالذات ويعرض الكم المنفصل
للكم المتصل الذاتى والكم المتصل العرضى لان العدد يعرض لجميع الاشياء والى هذا المعنى اشار بقوله ويعرض ثانى القسمين
فيهما لاولهما اى ويعرض الكم المنفصل الذى هو ثانى القسمين فى تقسيمنا الكم الى المتصل والمنفصل للكم المتصل الذى
هو اول القسمين فيهما اى فى الذاتى والعرضى فقوله فيهما من تتمة اولهما والضمير فى قوله فيهما راجع الى الذاتى والعرضى و
الضمير فى قوله لاولهما راجع الى القسمين الذين هما المتصل والمنفصل وقد يعرض الكم المنفصل بالذات للكم المنفصل بالذات
كما فى قولنا خمس عشرات فيصير المنفصل بالذات منفصلا بالعرض ولا استحالة فى ذلك للتغاير بين العارض والمعروض
ولو بالتشخص وفى حصول المنافى وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية لما بين الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير الى خواص
الاضافية وهو عدم قبوله التضاد وانما كان خاصة اضافية للكم لان غيره ايضا كالجوهر لا يقبل التضاد كما هو المشهور
يعنى ان فى حصول منافى الضدية للكم دلالة على انتفاء الضدية اى على ان الكم لا يكون ضدا للكم وكذا فى عدم شرط الضدية
للكم دلالة على ذلك واما بيان حصول منافى الضدية فهو ان الكم المتصل بعض انواعه عارض للبعض فان الخط عارض للسطح
وهما عارضان للجسم وعروض الشئ للشئ مناف للضدية بينهما واما بيان عدم شرط الضدية فهو ان شرط التضاد بين الامرين
اتحادهما فى الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا ويمتنع ان
يكون للنوعين من العدد موضوع واحد فان موضوع الثلثة بالضرورة غير موضوع الاربعة مثلا وكذا النوعين من المقدار
فان الموضوع القريب للجسم التعليمى الجسم الطبيعى وللسطح الجسم التعليمى وللخط السطح ولا يكون بين النوعين من العدد ولا
بين المقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد فرضنا متباعدين يوجد عدد اخر ابعد من احدهما بالنسبة الى الاخر
وكذا كل من المقدارين هكذا ذكروا واقول لم يثبت بعد ان احد الضدين لا يكون عارضا للاخر ولا مقوما له على
ما سبق ولا ان الضدين يجب ان يتواردا على موضوع واحد وايضا قد سبق ان الاعداد انما يتقوم بوحداتها لا بالا
عداد التى تحتها وايضا استدلاله بعروض بعض انواع الكم المتصل لبعض انما يدل على انتفاء الضدية بين العوارض
والمعروضات ولا يدل على انتفاء الضدية بين الخطين والسطحين او بين الجسمين فان كل واحد من الخط والسطح والجسم
مندرج تحته انواع لا يعرض بعضها البعض وايضا قوله فان الموضوع القريب للجسم التعليمى الجسم الطبيعى وللسطح الجسم
التعليمى وللخط السطح يرد عليه مثل ما ورد على الاستدلال بالعروض وهو انما يدل على انتفاء التضاد بين الخط و
السطح وبين الخط والجسم وبين السطح والجسم لا على انتفائه بين انواع واحد منها فجاز ان يتضاد مثلا الجسمان
التعليميان المتفاوتان فى الصغر والكبر الواردان على موضوع واحد تضادا مشهوريا كما فى التخلخل والتكاثف
الحقيقيين وايضا يرد ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط اى يعرض الخط للجسم بلا توسط سطح بينهما كالمحور للكرة
فلا مانع للخط والسطح من ان يتضادا ويوصف الكم بالزيادة والكثرة ومقابليهما اى النقصان والقلة دون
الشدة ومقابلها اى الضعف يعنى ان الكم مطلقا يوصف بالزيادة والنقصان اذ يقال هذا الخط ازيد من ذلك

الخط او انقص منه وكذا السطح والجسم التعليمي والزمان والعدد والكم المنفصل خاصة يوصف بالكثرة والقلة فيقال هذا
العدد اكثر او اقل من ذلك العدد واما وصف الزمان بالكثرة والقلة فباعتبار ما يعرض له من الكم المنفصل بحسب
تجزيته بالايام والساعات وغيرها ولا يوصف الكم بالشدة والضعف فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك الخط او اضعف
منه كما يقال هذا السواد اشد من ذلك السواد وذلك اضعف من هذا وانواع الكم المتصل القار اى الخط والسطح والجسم
التعليمي قد تكون تعليمية وذلك بان يؤخذ كل منها لا بشرط شيء وهو ان يتصور المقدار من حيث هو هو من غير التفات
الى شيء من المواد واحوالها فاذا تخيلنا الثخن اعنى المقدار الممتد في الجهات الثلث من غير ان نلتفت الى شيء من
المواد واحوالها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا قيل ثم انه لا يمكننا ان نتخيله الا متناهيا لان البرهان الدال على تناهي
الابعاد في الخارج يدل على تناهيها في الذهن لان الامتداد المحسوس المتخيل لا يرتسم الا في آلة جسمانية يجب تناهيها فيجب
تناهي ما حل فيها بل نقول الادلة المذكورة في تناهي الابعاد جارية في الامتداد الشخصي المتخيل اذ لو كان غير متناه بلا
فرق لا يقال اذا امتنع تصور المقدار الذي لا يتناهى امتنع الحكم عليه بامتناع وجوده لانا نقول الممتنع تصور امتداد شخصي
غير متناه لا تصور امتداد لا يتناهى على وجه كلي فالممتنع هو المتخيل لا المتعقل كذا قيل واقول فيه نظر لان مساواة الصورة
التي للصورة في المقدار ليس بلازم والا لم يمكن تخيل الاجسام العظيمة كالجبل والسموات فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل
غير متناه وصورته الحالة في القوة متناهية واذا تخيلنا السطح كذلك اى من غير التفات الى الجسم واعراضه كان ذلك
المتخيل سطحا تعليميا وكذا الخط اذا تخيلناه مع الغفلة عن السطح وعوارضه كان ذلك المتخيل خطا تعليميا وانما سميت
الانواع المأخوذة على هذا الوجه تعليمية لان العلوم التعليمية اعنى الرياضية تبحث عن هذه الانواع المأخوذة على هذا
الوجه وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكميات المتصلة والمنفصلة اعنى الهندسة والحساب تعليمية
ورياضية لانهم كانوا يبتدؤن بها في التعليم ورياضة النفوس تأنيسا لها باليقينيات وتبعيدا لها عن الغلط فانها
علوم متسقة منتظمة قلما يضل الفكر فيها وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار اى هذه الانواع الثلثة تختلف
بنوع ما من الاعتبار فان الجسم التعليمي كما يمكن ان يؤخذ لا بشرط شيء على ما عرفت يمكن ان يؤخذ بشرط لا شيء ايضا بخلاف
السطح والخط فانهما يمكن ان يؤخذا لا بشرط شيء ولا يمكن ان يؤخذا بشرط لا شيء فانه يمكن ان يتخيل بعد ممتد في
الجهات مجردا عما عداه ولا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة ولا يمكن
ايضا ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط مجردا عن الامتداد العرضي والعمقي قيل لا يمكن ان يتخيل النقطة بل لا بد ان يتخيل
لها امتداد ما وان كان قليلا جدا في الطول بل في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل جسما صغيرا لا نقطة وكذا
لا يمكن تخيل الخط لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط بل لا بد ان يتخيل له امتداد عرضي بل عمقي
ايضا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا خطا وكذا لا يمكن تخيل السطح لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد
في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة بل لا بد ان يتخيل له عمق ما وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل
على هذا التقدير ايضا جسما لا سطحا فهذه الامور اعنى النقطة والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن
تخيلها بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا يشهد بذلك كله الوجدان الصحيح اقول وفيه نظر لانه قد مر
آنفا انه يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم وعوارضه وكذا تخيل الخط مع الغفلة عن السطح وعوارضه وهذا القائل

ايضا مصرح بذلك ويختلف الجوهرية عما يقع في جواب ما هو بعطي عرضيته والتبدل مع بقاء الحقيقة وافتقار

التناهي الى برهان وثبوت الكرة الحقيقية والافتقار الى عرض والتقوم به يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح

والخط والزمان والعدد اراد ان يبين عرضية انواع الكم فاقام له دليلا عاما في الجميع اولا ودلايل خاصة كل واحد

منها يختص بنوع منها ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان معنى الجوهرية قد يختلف عما يقع في جواب ما هو عند السؤال

عن هذه الانواع اعني الخط والسطح والجسم والزمان والعدد فيكون هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لما تخلف

معنى الجوهرية عما يقع في جواب ما هو عند السؤال عنها واعترض عليه بان بطلان التالي ممنوع حتى يقوم عليه برهان واما

ما ذكره في تعريفات هذه الامور مما يخالف معنى الجوهرية عنه فجاز ان يكون من قبيل الخواص التي لا يقع عليها في جواب ما هو

واما الدليل الخاص بالجسم التعليمي فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء الحقيقة الجسمية المتشخصة بعينها فان الشمعة

المتشخصة بعينها يتبدل مقاديرها على وفق تبدل اشكالها فانها اذا دورت كان لها مقدار مخصوص ممتد في الجهات

الثلث على نسق واحد بحيث يمكن ان يفرض في داخلها نقطة يتساوى جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها واذا كعبت

كان لها مقدار على غير ذلك النسق واذا طولت يتفاوت مقدارها بحسب مراتب التطويل مع ان الشمعة المتشخصة باقية

بعينها في هذه الحالات كلها ما لم يطرء عليها انفصال فذلك المتبدل ليس معدوما قط ولا متعلقا بظواهر الشمعة كا

لشكل بل باعماقها جميعا وليس جوهرا والا لكان جزء منها ويتبدل تشخصها بتبدله لرض انتفاء الكل بانتفاء الجزء

فهو عرض سار فيها في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي فقد ثبت وجوده وعرضيته واعترض عليه بان الجسم التعليمي القائم

بالشمعة واحد لا يتبدل فيه اصلا بل يتوارد عليه سطوح واشكال مختلفة واجيب بان التبدل ليس متعلقا بظواهر

الشمعة فقط بل متعلق باعماقها ايضا فالتبدل ليس مقتصرا على السطوح والاشكال والحاصل ان الابعاد الجسمية

الثلثة اعني الطول والعرض والعمق يختلف في تلك الصور زيادة ونقصانا ويختلف بحسب اختلافها الجسم التعليمي اقول

يمكن ان يناقش بان الجسم التعليمي انما يكون تعينه بتعين مساحته والمساحة في جميع تلك الصور واحدة لا يختلف لكن

المستدل اذا اثبت بالتخلخل والتكاثف لا يبقى لهذه المناقشة مجال واعترض ايضا بانه فرع نفي الجزء الذي لا يتجزى

فان من قال به وبتركب الجسم منه يقول ليس هناك تبدل المقادير بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها

وبذلك يختلف اشكال الجسم وقد يجعل هذا الدليل عاما متناولا للسطح والخط ايضا بان يقال انهما ايضا يتبدلان مع

بقاء الجسم بعينه فان المكعب مثلا اذا جعل ذا عشرين قاعدة مثلثات فلا شك ان السطوح الستة والخطوط الاثنى عشر

التي كانت في المكعب قد تبدلت الى السطوح العشرين والخطوط الثلثين والجسم الطبيعي باق بحاله لم يتبدل بعد واما

الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لان اثباته

للجسم يفتقر الى برهان ولذلك امكن قوما ان يتصوروا اجساما غير متناهية وما يكون اثباته للشيء مفتقرا الى البرهان لا

يكون مقوما له فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهي اولى بان لا يكون مقوما له لان ما ثبت للشيء بسبب امر خارج عنه

لا يكون مقوما له لان ثبوت الشيء وتحققه انما هو بعلته وعلة الجزء قد تكون خارجة عن الكل لان التسؤل الكلام في

ثبوت الجزء للكل لا في ثبوته في نفسه ولا شك ان الجزء ثابت للكل ولو قطع النظر عن جميع ما عداه فلو كان ثابتا للكل

بسبب امر خارج لم يكن كذلك واعترض عليه بان مقوم الشيء انما لا يكون ثابتا له بالبرهان اذا كان ذلك الشيء متصورا

الكم

غير مسلم فان الشيخ قال في منطق الشفاء وليس لقائل ان يقول

ان الجسم الكري اذا كعب فان ابعاده لم يتغير اذ هو مساو لما هو

اولا في المساحة وذلك لانك ستعلم ان المساوات في الاشكال

مع القصد وتبقى لما هو مساو بالقوة وان امتاز في الاشكال

لا مساواة لها بالحقيقة بل معنى التي فيها على ذلك انها في قوة

بالكنه واما اذا كان متصورا بوجه ما فيجوز ان يثبت لمقوماته بالبرهان والاثر ثم انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة
مع زعمهم ان الجوهر جنس لها واعتذروا عن ذلك بانها متصورة بوجه ما لا بكنهها وقد يقال ان التناهي لا يكون من مقومات
الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتفائه فهو امر عدمي فلا يكون جزءا لامر موجود واما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الجسم
يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط مقوما له بل يكون عرضا قائما به
واعترض عليه بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم مطلقا ولا للجسم الذي لم يوجد فيه ولا يدل على انه ليس مقوما للجسم الذي
وجد فيه وقد يستدل تارة على عرضية السطح والخط والنقطة بانها صفات للجسم التعليمي الذي هو عرض فهي بالعرضية
اولى وتارة بان هذه الامور على تقدير وجودها يستحيل كونها جواهر لما تقدم من استحالة الجزء وما هو في حكمه فيكون
اعراضا واما الدليل المختص بالزمان فتقريره ان الزمان في تقومه مفتقر الى الحركة لانه مقدارها والمقدار يفتقر في تقومه
الى المتقدر والمفتقر في تقومه الى العرض عرض واما الدليل المختص بالعدد فتقريره ان العدد متقوم بالوحدات التي هي
اعراض والمتقوم باجزاء كلها اعراض يكون عرضا قطعا واما اذا كان بعض الاجزاء فقط عرضا فلا يلزم كونه عرضا كما
فقوله وتخلف الجوهرية الى قوله يعطي عرضيته اشارة الى الدليل العام وقوله والتبدل الى قوله يعطي عرضية الجسم
التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اشارة الى الدلائل الخاصة وفي كلامه لف ونشر مرتب فان التبدل مع بقاء الحقيقة
يتعلق بالجسم التعليمي وافتقار التناهي الى برهان يتعلق بالسطح وثبوت الكرة الحقيقية يتعلق بالخط والافتقار الى عرض
يتعلق بالزمان والتقوم به يتعلق بالعدد وليست الاطراف اعداما وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة السطح طرف
الجسم والخط طرف السطح والنقطة طرف الخط وقد اختلفوا في ان الاطراف اعدام ام لا واختار المص انها ليست باعدام
لكنها متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة وهذا القدر لا يقتضي عدميتها لجواز اتصاف الوجودي بالعدمي اما انها
ليست باعدام فلوجوه منها ان الاطراف ينتهي بها ما له الاطراف اعني الجسم والجسم ذو وضع فما به ينتهي الجسم اعني الاطراف
يكون ذوات اوضاع لامتناع ان ينتهي ذو وضع بما لا وضع له واذا كانت الاطراف ذوات اوضاع لا يكون اعداما
لامتناع الاشارة الى العدم واعترض عليه بان الاعدام قد يشار اليها تبعا لمحالها كما يشار الى هذا العمى بواسطة
الاشارة الى الاعمى فلم لا يكون الاطراف كك ومنها ان الجسم اذا انتهى في احد جهاته فقط فلا شك انه يوجد هناك
شيء يمتد في جهتين وهو السطح واذا انتهى السطح في احد جهتيه فقد يوجد هناك شيء يمتد في جهة واحدة وهو
الخط واذا انتهى الخط في امتداده يوجد هناك شيء لا يمتد في جهة فلا ينقسم اصلا وهو النقطة ومنها ان الجسمين اللذين
لا مفصل في شيء منهما اعني يكون كل منهما متصلا في حد ذاته اذا تلاقيا بظواهرهما طولا وعرضا فما يلاقي به كل واحد منهما
الاخر لا يكون معدوما لاستحالة تلاقي الموجودين بمعدوم بل موجودا منقسما في الطول والعرض وهو سطح دون العمق
والا يلزم اما تداخل العمقين واما كون التلاقي ببعض ما فرض انهما تلاقيا عليه وقس على ذلك اثبات الخط بتلاقي
السطحين واثبات النقطة بتلاقي الخطين واما انها متصفة بالاعدام مع نوع ما من الاضافة فلان السطح مثلا يوصف
بان الجسم ينتهي به وينقطع عنده والانتهاء امر عدمي يعرض للسطح بالاضافة الى الجسم وكذا الحال في الخط والنقطة واستدل
على ان الاطراف ليست بموجودة بان الاطراف نهايات والنهاية عدمية وبان السطحين اذا التقيا عند تلاقي الجسمين
فلا يخ اما ان يكون احدهما ملاقيا للاخر بالاسر فح يلزم التداخل اولا بالاسر وح يلزم انقسام السطح عمقا وكذا الخطان

المبحث الثاني في الكيف

اذا تلاقيا عند ثلاثة السطحين يلزم التداخل على تقدير الملاقات بالاسر والانقسام عرضا على تقدير الملاقاة لا بالاسر
وكذا النقطتان اذا تلاقيتا عند ثلاثة في الخطين يلزم التداخل او الانقسام واجيب عن الاول بان الاطراف ليست نهايات
بل امورا معروضة للنهايات كما ذكرنا وعن الثاني بانه لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق لان امتناع التداخل
انما هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر والسطح لا حصة له من العظم والصغر من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة
العرض والطول لان السطح يتصف بالعظم والصغر من جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة
العرض والعمق اذ لا حصة للخط من العظم والصغر بحسبهما ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول لان الخط يتصف بالعظم
والصغر من جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا اذ لا حصة للنقطة من العظم والصغر من جهة و
الحاصل ان امتناع التداخل انما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر فحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل والكم
معروض التناهي وعدمه يعني ان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من العوارض الذاتية للكم الذي هو جنس الكم المتصل
والمنفصل فان التناهي يوصف به الكم ولا يوصف به غيره الا بسبب مقارنته للكم وانما ذكره هيهنا ولم يذكره عند
ذكر خواص الكم لعلاقة بينه وبين الاطراف في انها انما تعرض للكم المتصل كسببه وهما اعتبار بان لانه يوصف بهما
الامور التي لا تحقق لها في الاعيان الثاني من الاعراض التسعة الكيف ويرسم بقيود عدمية تخصه جملتها بالاجتماع
لاطريق الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظ ولا فصل لما تقدم من ان
ما لا جنس له لا فصل له ولم يظفروا للكيف بخاصة شاملة سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية
الا ان التعريف بها كان تعريفا للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من
البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصته التي هي اجلى وقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا
نسبة فخرج الجوهر والكم والاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض دون الكيف زاد قيد عدم اقتضائه
اللاقسمة احترازا عنهما ولا حاجة الى زيادة قيد الاولية كما فعله بعضهم حيث قال اقتضاء اوليا لادخال العلم
بالبسيط حيث يقتضي اللاقسمة لكن ليس هذا اقتضاء اوليا بل بواسطة المتعلق لان قولهم لذاته يغني عنه فما ذكره
رسم للكيف بقيود عدمية كل منها غير مختص به ويكون جملتها بالاجتماع مختصة به واقسامه اربعة اي اقسام الكيف
اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والتعويل
في الحصر على الاستقراء ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات فذكروا وجوها منها ان الكيف اما ان يختص
بالكم اولا والاول الكيفية المختصة بالكميات والثاني اما محسوس باحد الحواس الظاهرة اولا والاول الكيفية
المحسوسة والثاني اما استعداد نحو الكمال وهو الكيفية الاستعدادية او كمال وهو الكيفية النفسانية فان قلت
ان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية ولم يثبت فلك ان الكمال الغير ذوات الانفس فان ما لا يختص بالكم
ولا يكون محسوسا باحد الحواس الظاهرة ولا يكون حقيقة استعداد اجاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات
الانفس من الاجسام غاية انا لم نجده فالمال هو الاستقراء فلنعول عليه اولا ومنها ان الكيف اما ان يتعلق بوجود
النفس وذلك بان يكون للنفوس او للاجسام من حيث انها ذوات الانفس اولا يتعلق بوجود النفس الاول الكيفية النفسانية
والثاني اما ان يتعلق بالكمية اولا والاول هو الكيفية المختصة بالكم والثاني اما استعداد او فعل الاول هو الكيفية

الاستعدادية

بحث في ان الكيفيات المحسوسة مغايرة للاشكال

الاستعدادية والثاني هو الكيفية المحسوسة فبقي لو قلت ان الاخير اعني الفعل هو الكيفية المحسوسة لم لا يجوز ان يكون كيفية هي بينهما

الفعل دون الاستعداد ولا تكون محسوسة فالمحسوسات بدء بالكيفيات المحسوسة لانها اظهر الاقسام الاربعة اما انفعاليات

او انفعالات الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها

ولكونها بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر فالخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم

كما في البسائط مثل حرارة النار فان النار لبساطتها لا يتصور فيها المزاج وحرارتها ليست تابعة للمزاج لكن الحرارة من حيث

هي قد توجد تابعة للمزاج كما في الفلفل وهذا معنى قولهم بشخصها او نوعها والا فالحرارة ليست نوعا للحرارة النار غيرها

لا حقيقيا ولا اضافيا وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة

الشبه بان ينفعل فسميت بها تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة وقد يتوهم هذا القسم يشارك

القسم الاول في سبب التسمية بالانفعاليات لكنهم حاولوا التفرقة بين القسمين فنقص من الاسم شيء واطلق الباقي

عليه تنبيها على قصور فيه وهو عدم ثباته وسرعة زواله وهي مغايرة للاشكال زعم جمع من الاوائل انهم ان الكيفيات

نفس الاشكال فالوان الاجسام ينتهي تحليلها الى اجزاء صلبة قابلة للانقسام الوهمي دون الانقسام الفعلي وزعموا

ان تلك الاجزاء متخالفة الاشكال فالاجزاء التي يحيط بها اربع مثلثات تكون محددة الاطراف مفرقة لاتصال العضو

فيحس منها بالحرارة والاجزاء التي يحيط بها ست مربعات تكون غليظة الاطراف غير نافذة في العضو فيحس منها بالبرودة

وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي يقطع العضو الى اجزاء صغار وتكون شديدة النفوذ فيه هو الحريف والجزء الذي

يتلافى هذا التقطيع هو الحلو وكذا القول في الالوان فان الجزء الذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي

ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود ويحصل من اختلاط هذين النوعين من الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد

والبياض وقال جماعة من المتكلمين ليس في النار حرارة ولكن الله تعالى اجرى عادته بخلق الحرارة في العضو عقيب مماسة النار

وكذا الكلام في الطعوم والروايح والالوان قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات من اجلى العلوم الضرورية والاستدلال

على الضروريات عبث لكن المشائين ابطلوا قول القدماء بوجهين احدهما ان الاشكال الملموسة اي مدركة باللمس في الجملة و

الالوان والطعوم والروايح غير مدركة باللمس اصلا فالاشكال مغايرة لها وانما فسرنا الملموسة بما ذكرنا ليندفع ما قيل

من انا لا نسلم كون الاشكال ملموسة بل الملموس هو السطح واما الهيئة الحاصلة من احاطته فمبصرة لا ملموسة فان قيل نحن لا ندعي

ان الاشكال نفس هذه الكيفيات بل نقول ان اختلاف الاشكال يوجب هيئات حاصلة في الحواس والمحسوس هو تلك الهيئات

فقط ولا امتناع في ان يكون اختلاف الاشكال مفيدا لآلة البصر اثرا ولآلة اللمس اثرا اخر وليس في الخارج كيفية محسوسة

مغايرة لنفس الشكل وما ذكرتم من القياس لا يدل على ثبوتها اجيب بان تلك الهيئات الحاصلة في الحواس ليست نفس الاشكال

لان الاشكال ملموسة والهيئات الحاصلة في الباصرة والذائقة والشامة ليست ملموسة واذا جاز وجود كيفيات مغايرة للاشكال

في الحواس جاز وجودها في الاجسام الخارجية وتمام هذا الجواب بمنع هذه الملازمة وعلى تقدير تسليمها يلزم جواز ثبوت

كيفيات في الاجسام الخارجية لا ثبوتها فيها والوجه الثاني لابطال قول القدماء هو ان هذه الكيفيات اعني الالوان

والطعوم والروايح والحرارة واخواتها متضادة والاشكال ليست متضادة واعترض عليه بانه ان اراد بالتضاد

التضاد المشهوري فلا نسلم ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى وان اراد به التضاد الحقيقي فهو في الكيفيات انما يكون بين

الاطراف فيلزم مما ذكره ان لا يكون الاشكال كيفيات هي الاطراف فجاز ان تكون كيفيات هي الاوساط والجواب عنه بان
جنس الاشكال ليس فيه تضاد حقيقي واجناس تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقي فتغايرا ان قلت اقول ليس شيء لان ذلك
انما يدل على تغاير جنسي الشكل والكيفية وهو غير مفيد ههنا اذ لا يدفع جواز اتحاد الكيفيات المتوسطة بين الاطراف
مع الاشكال كما ادعاه المعترض وهذا معنى قوله لاختلافهما بالحمل اي يحمل شيء على الاشكال ولا يحمل على هذه الكيفيات
وبالعكس اي يحمل شيء على هذه الكيفيات ولا يحمل على الاشكال اما حمل الشيء على الاشكال دون هذه الكيفيات فهو ان
الاشكال ملموسة وهذه الكيفيات ليست ملموسة كما ذكرنا في الوجه الاول واما حمل الشيء على هذه الكيفيات دون الاشكال
فهو ان هذه الكيفيات متضادة والاشكال ليست متضادة كما ذكرنا في الوجه الثاني وايضا هذه الكيفيات المحسوسة مغايرة
للمزاج لعمومها اشارة الى رد من زعم ان هذه الكيفيات نفس المزاج وذلك لانها اعم من المزاج لان الكيفية المحسوسة قد تحصل
بدون المزاج كما في البسائط والمزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فيكون اعم من المزاج فتكون مغايرة له لان العام مغاير
الخاص واما ان المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسة فلانه لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة من تفاعل الحار و
البارد التي تستحر بالقياس الى البرودة وتستبرد بالقياس الى الحرارة فهي بالحقيقة من جنس الحرارة والبرودة فتكون
كيفية ملموسة فمنها اوايل الملموسات انما سمي اوايل المحسوسات بوجهين احدهما ان القوة اللامسة تعم جميع الحيوانات
فلا يخلو حيوان عن هذه القوة وقد يخلو عن هذه الحواس الظاهرة كالخراطين الفاقد للمشاعر الاربعة وكالخلد الفاقد لحاسة
البصر والحكمة في ذلك ان بقاء الحيوان باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه وذلك بادراكها
ولذلك جعلت هذه القوة منتشرة في اعضائه فالحكمة تقتضي ان لا يخلو حيوان عن هذه القوة واما سائر المشاعر فليس في
هذه المرتبة من الضرورة فجاز الخلو عنها الثاني ان الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة و
المشمومة ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة والحكمة في ذلك ان الابصار لما توقف على توسط جسم فلا بد ان يكون ذلك الجسم
خاليا عن الكيفية المبصرة والا لاشتغلت الحاسة بكيفية فلا تدرك كيفية الجسم الاخر على ما ينبغي وكذلك الذوق يتوقف
على تكيف الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم واختلاطها بشيء من اجزائه وايصالها اياه بالنفوذ الى القوة الذائقة
فلا بد من خلو تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة والا لم يحصل الاحساس التام بذلك الطعم بل يحس بطعم مركب
وكذا الشم يتوقف على جسم يتكيف بكيفية ذي الرايحة او يختلط باجزاء منه فلا بد من خلو ذلك الجسم في نفسه عن الرايحة لما
ذكرناه وهكذا السمع يتوقف على توسط جسم يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون في نفسه خاليا عن الصوت والا لم يحمله كما
ينبغي ولم يحصل الاحساس التام واما اللمس فلا حاجة به الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة وهي الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة كما ان الملموسات اوايل المحسوسات لما عرفته كذلك هذه الكيفيات الاربع اوايل الملموسات لانها
مدركة اولا وبالذات وما عداها اعني اللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف والخفة والثقل تدرك
بتوسطها وهذا معنى قوله والبواقي منتسبة اليها وما قيل من ان الخشونة والملاسة ملموستان بلا توسط فقد يجاب عنه
بانهما من الوضع عند بعضهم فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات
غنيتان عن التعريف فما ذكروه من خواصهما لم يقصد بها تعريفهما بل قصد بها بيان احكامهما قالوا من شان الحرارة افادة الميل
المصعد وبواسطة التحريك ثم ان المركبات لما كانت مركبة من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة وكل ما كان الطف

كان

كان اقبل للخفة الحاصلة من الحرارة فان الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء الذي هو اسرع فيه من الارض لاجرم اذا عملت الحرارة
في المركب بادر الى الصعود الالطف من اجزائه ثم الالطف دون الكثيف فانه لا ينفعل الا ببطوء وربما لم تقدر الحرارة خفة
تقوى على تصعيده فيلزم من ذلك تفرق الاجسام المختلفة الطبايع التي منها تركب المركب ثم يحصل عند تفرق تلك
المختلفات بهذا السبب اجتماع المتشاكلات لان تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها
تقتضي الحركة الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر في الالسنة فالحرارة
معدة للاجتماع الصادر عن طبايعها بعد زوال المانع الذي هو الالتيام فنسب الاجتماع اليها كما ينسب الافعال الى معداتها
فلهذا السبب يقال ان الحرارة من شانها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات وهذا الجمع والتفريق انما يعرضان
في المركب الذي لا يكون بسايطه شديدة الالتحام اما الذي يكون التحامها شديدا فلا يخ اما ان يكون اللطيف
والكثيف فيه قريبين من الاعتدال اولا وعلى الاول اذا قوى عمل الحرارة فيه حدثت حركة دورية كما في الذهب لان
النار انما لا تفرقه لان التلازم بين بسايطه شديد جدا فكلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار
فحدثت حركة دورية وعلى الثاني ان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية واستصحب الكثيف كالنوشادر وان
كان الغالب هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا احدث تسييلا كما في الرصاص او تليينا كما في الحديد وان كان غالبا
جدا كما في الطلق والنورة حدث مجرد سخونة واحتيج في تليينه الى الاستعانة باعمال تولاها اصحاب الاكسير من الاستعانة
بما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق وعدم حصول التصعيد وتفريق
المختلفات وجمع المتشاكلات بناء على المانع لا ينافي كون هذه الافعال خاصيتها لان هذه انما تكون عند تحقق
الشرايط وارتفاع الموانع وايضا افعال الطبيعة الواحدة تختلف بحسب اختلاف القوابل وما ذكروا من ان الحرارة
تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات انما هو اذا اثرت في المركب اما اذا اثرت في البسيط فقد يحصل منه تفريق
المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه وبما تفيده الحرارة من الخفة الى الفوق
ويختلط ويلتزق في ذلك الهواء اجزاء مائية صغار فيصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا فالحرارة تكون مفرقة للمتشاكلات
اعني الاجزاء المائية والبرودة بالعكس اي هي جامعة للمختلفات فانها اذا اثرت في المركبات المتخالفة الاجزاء اوجبت
تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت من تفارقها فالحرارة توجب تسييل الرطوبات المنجمدة بالبرودة وتحليلها
وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها وتكاثفها وانضمامها وهما متضادان اشارة الى رد من زعم ان البرودة
تقابل الحرارة تقابل العدم والملكة فان البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شيء من العدم كذلك
بل التقابل بينهما تقابل التضاد وتطلق الحرارة على معان اخر مخالفة للكيفية في الحقيقة الحرارة تطلق على اربعة معان
احدها الحرارة المحسوسة في جرم النار وثانيها الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة الحاصلة من تاثير مسامتة الشمس للراس
او قرب مسامتتها وثالثها الحرارة التي يوجبها الحركة ورابعها الحرارة الموجودة في بدن الحيوان التي هي آلة للطبيعة
في افعالها كالجذب والدفع والهضم وغير ذلك ولذلك ينسب اليها كالحداثة البدن وافلاطون يسميها النار
الالهية وهي المسماة بالحرارة الغريزية وقد اختلف فيها الاراء فذهب جالينوس الى انها الحرارة النارية العنصرية المستفادة
من المزاج وذلك لان الجزء الناري اذا خالط ساير اجزاء العناصر وحصل منها مركب كان ذلك الجزء الناري تفيد

ذلك المركب طبخا واعتدالا وقواما ولم يبلغ فى الكثرة الى حيث يحرقه ويبطل قوامه ولا فى القلة الى حيث يعجز عن الطبخ
الموجب للاعتدال حتى يبقى المركب معه فجا فحصل بسبب ذلك الجزء النارى لذلك المركب الاعتدال والقوام اللذان
يليق حصولهما بذلك المركب فذلك الجزء النارى الذى شانه ونعته ماذكرناه هو الحرارة الغريزية وانها كما تدفع
البارد الوارد على المركب بالمضادة كذلك تدفع ايضا الحار الغريب الوارد على المركب لاجل ان الحار الغريب اذا حاول
تفريق المركب فالحرارة الغريزية تدفع اثره بما يفيد المركب من الاتصال الحاصل بالطبخ والنضج فعلى هذا التفاوت
بين الحرارة الغريبة والحرارة الغريزية ليس بالماهية بل التفاوت بينهما كون الغريزية جزءا من المركب وكون الغريبة
ليست كذلك حتى لو توهمنا ان الحرارة الغريبة صارت جزءا من المركب والحرارة الغريزية خارجة عنه كانت الغريبة
عند ذلك تفعل فعل الغريزية والغريزية تفعل فعل الغريبة وذهب ارسطو الى ان هذه الحرارة مغايرة بالنوع
والحقيقة لباقى اقسام الحرارة وان هذه الحرارة انما يستفيدها المركب بالفيضان عليه كما يفاض النفس و
القوى على ما حكى الشيخ عنه فى حيوان الشفا من انه قال الحرارة التى يقبل بها البدن علاقة النفس ليست من جنس
الحار الاسطقسى الذى هو النار بل من جنس الحار الذى يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما
مناسب لجوهر السماء لانه ينبعث عنه يعنى انه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب
نوع وحدة وبساطة بها يناسب البسائط السماوية فيفاض عليه مزاج معتدل به يحفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام
الحيوة وقبول علاقة النفس وفرق بين الحار السماوى وبين الحار الاسطقسى فتلك الحرارة تتبعها الحيوة التى لا
تتبع الحرارة النارية واستدل ارسطو بان آثار الحرارة النارية مباينة بالذات لآثار الحرارة السماوية بوجوه ثلثة
الاول ان حرارة الشمس تسود وجه القصارين وتبيض القماش وحرارة النار ليست كذلك الثانى ان حرارة النار عندما
تقوى على الفواكه تحرقها واما تلك فاذا استولت على الفواكه انضجتها ولذلك صار يسرع ادراكها فى البلاد
الحارة على ادراكها فى البلاد الباردة الثالث ان الاعشى يبصر فى ضوء الشمس ولا يبصر فى ضوء النار فالحاصل ان
لوازم هذه غير لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات فالحرارة السماوية غير الحرارة النارية
والغريزية من جنس الاولى دون الثانية لان الحرارة الاسطقسية متى افرطت وقويت اوهنت القوى وافسدت
افعال البدن واما تلك فمتى اشتدت كما فى الشبان ازدادت الافعال الطبيعية جودة وايضا الغريزية تفارق
البدن مع مفارقة النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية تبقى بعد المفارقة بدليل ان بدن الميت يعدم ما كان
تلمس وتدرك من الحرارة فى بشرته ويتعفن بدنه وينتفخ انتفاخا عظيما ولو كان فى وسط الجمد والثلج لئلا يتوهم ان
الحرارة التى عفنته ونفخته استفادها من خارج وتحقيق ذلك ان العفونة هى حركة اجزاء النارية التى لم يستحكم
امتزاجها بما امتزجت به من الامزجة الرطبة الى الانفصال فيحلل ما يلقاه من الهوائية بحركتها الى الطبيعة النارية
فتزيد بذلك وتستولى فتسخن بها الرطوبة وتغلى غليانا ما ينفصل به لطيفها عن كثيفها فينحل الممتزج اما الى بسائطه
الاولى فلا يبقى مزاج او يبقى منه بقية لا يستولى عليها العفونة اما لنقصان الرطوبة او لجودة الامتزاج فلا يتجزى
اجزاؤه الى الانفصال فثبت ان الحرارة الاسطقسية موجودة بعد الموت والحرارة الغريزية التى كانت تمنعها
فى مدة الحيوة عن ان تستولى على رطوبات البدن فتعفنها مفقودة وليست هذه الحرارة موجودة فى الحيوان فقط

بل موجودة

بل موجودة في النبات ايضا لان بها تنعقد العنبة في شجرتها كما اذا تعفن وقطعت منها بل الطبخ في النبات من فعل حرارة
مثلها الا انها لا تظهر في ملمسه ظهورها في الحيوان واعلم ان اطلاق لفظ الحرارة على تلك المعاني الاربعة ليست بحسب
اشتراك اللفظ على ما يتوهم بل هو لمفهوم واحد هو الكيفية الملموسة المخصوصة والظاهر انها جنس تحتها انواع اربعة
والمفهوم من عبارة المص ان لفظ الحرارة يطلق على الكيفية المحسوسة وعلى معان اخر غيرها ولا اعرف له وجها غير ان
يقال ان الحرارة تطلق على الكيفية الملموسة وعلى الحرارة الغريزية التي لا تدرك باللمس وعلى الحار الغريزي ايضا وهما
ليسا من الكيفيات الملموسة لان الثاني جوهر والاول ليس مما يدرك بحس اللمس وما يقال من ان معناه ان الحرارة تطلق على
معان اخر مخالفة للكيفية المحسوسة من النار في الحقيقة مثل الكيفية المسماة بالحرارة الغريزية والكيفية الفائضة
من الكواكب والحادثة من الحركة ففي غاية التمحل اذ لا قرينة مخصصة للكيفية بالمحسوسة من النار والرطوبة كيفية تقتضي
سهولة التشكل لا شك ان الماء رطب وله وصفان احدهما سهولة التشكل والثاني سهولة الالتصاق والانفصال
فبعضهم عرفوا الرطوبة باعتبار الوصف الاول وقالوا كيفية تقتضي سهولة التشكل بشكل الحاوي الغريب واورد
عليه بانه يقتضي ان يكون النار ارطب العناصر لكونها الطفها ولم يقل به احد واجيب بان سهولة التشكل
في النار التي تلينا بسبب مخالطة الهواء والنار الصرفة ليست كذلك واللطافة تطلق على معان اربعة رقة القوام وقبول
الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا وسرعة التاثر عن الملاقي والشفافية وكون النار الطف العناصر بالمعنى الرابع
ثم لكنه لا يقتضي قبولها للتشكل فان السماويات شفافة وليست قابلة للتشكل واورد ايضا انه يقتضي ان يكون
الهواء رطبا بل ارطب من الماء وانه باطل لاتفاق الكل على ان الرطب اذا امتزج باليابس افاده استمساكا عن التشتت
والهواء بالامتزاج لا يفيد التراب استمساكا واجيب بان الحكماء متفقون على رطوبة الهواء وما ذكر من الاتفاق
انما هو من العوام لكن يتجه لزوم الهواء ارطب من الماء واقول يمكن الجواب عنه بان ذلك انما يلزم ان لو كانت الرطوبة
مفسرة بالسهولة المذكورة فانها في الهواء ازيد مما في الماء لكنها كما ترى ليست مفسرة بها بل بالكيفية المقتضية لها
وكون الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة في الهواء ازيد مما في الماء ممنوع فان قيل زيادة الاثر دليل على زيادة
المؤثر فان الكيفية المقتضية للسهولة لو لم تكن في الهواء ازيد مما في الماء لم يكن السهولة في الهواء ازيد مما في الماء
قلنا زيادة الاثر كما يكون بحسب المقتضي يكون بحسب القابل ايضا وجرم الهواء لكونه ارق قواما من جرم الماء اقبل
للسهولة المذكورة والاخرون عرفوها باعتبار الوصف الثاني وقالوا كيفية تقتضي سهولة التصاق الجسم
بغيره وسهولة انفصاله عنه واورد عليه بانه يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون العسل ارطب من
الماء وهو باطل قطعا واجيب بان العسل ادوم التصاقا واشد من الماء لا انه اسهل التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة
بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اشد واقوى في الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يلزم ان يكون
الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل اسهل
التصاقا من الماء بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة سهولة الانفصال وليس العسل اسهل انفصالا من الماء
قال الامام الرطوبة بذلك المعنى ان سلم انها وجودية فلا اشتباه انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك
المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا وكان يجب

ان لا يشك الجمهور في وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية المقتضية
لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية محسوسة وان كان للبحث فيه مجال وقد مال ابن سينا في فصل الاسطقسات من
الشفاء الى انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه الى انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة
وبمعنى الالتصاق محسوسة. اعلم ان الرطوبة بالتفسير الثاني تولها البلة ويقابلها الجفاف وهو عدم البلة عما من شانه
ان يكون مبتلا وهي مخصوصة بالماء لا توجد في الهواء وما اشتهر من ان خلط الرطب باليابس يفيده استمساكا انما هو
في الرطب بهذا المعنى وقد يطلق البلة والرطوبة ايضا بالاشتراك على جسم رطب بالمعنى الثاني جاور على جسم اخر ويسمى
هذا الجسم الاخر مبتلا فان نفذ في اعماقه وافاده لينا لا يسمى مبتلا بل منتقعا واليبوسة بالعكس يعني انها كيفية
تقتضي صعوبة التشكل لشكل الحاوي الغريب وهما مغايران للين والصلابة فان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز
الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله
الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة والصلابة ما يقابله فيكونان من الكيفيات الاستعدادية قال الامام وفي
في امرين انهما من الكيفيات الملموسة وليسا كالاول الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة عن اختلاف الاجزاء في
الجسم بان يكون بعضها ناتيا وبعضها غائرا والملاسة عبارة عن استوائها فهما من باب الوضع الثاني اللين والصلابة
وليسا من الملموسة ايضا لان اللين هو الذي ينغمز وذلك انما يتم بامور ثلثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني الشكل
التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعدا لقبول تينك الامرين والاولان ليسا من اللين لانهما
محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك واما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة والصلب فيه امور اربعة الاول عدم الانغمار
وهو عدمي الثاني الشكل الباقي وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة وليست بصلابة لان
الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة بلا صلابة الرابع الاستعداد
نحو اللاانفعال وذلك من باب القوة واللاقوة والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم
ان كان مطلقا والخفة بالعكس ويقالان بالاضافة باعتبارين من الكيفيات الملموسة الثقل والخفة وكل منهما مطلق
واضافي والثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم والمراد بمركز الثقل نقطة
تتعادل ما على جوانبها في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح
مقعر الفلك ويطفو فوق العناصر والثقل الاضافي يقال باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر
المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا مثل الماء فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء
الثاني كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض كانت الارض سابقة الى المركز وكذا الخفة الاضافية
تقال باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه
لا يبلغ المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء الثاني كيفية تقتضي حركة الجسم بحيث اذا قيس الى النار
كانت النار سابقة الى المحيط قيل ما ذكر في الثقل الاضافي بالاعتبار الاول يقتضي ان تكون مسافة مكاني النار
والهواء اعظم من مسافة مكاني الماء والارض وذلك مما لم يبرهن عليه بل ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار الاول
يقتضي ان يكون الامر بعكس ذلك اي يكون مسافة مكاني الماء والارض اعظم من مسافة مكاني النار والهواء وانه تناقض

وبين ذلك

وبين ذلك بانه ان فرض جزء من الماء مماسا بفلك القمر ثم لو خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون قطع
مسافة مكاني النار والهواء وان فرض محدب كرة الماء مماسا بمقعر الفلك ثم خليت وطبعها تحركت الى ان يماس محدبها
مقعر الهواء فقد تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني الماء والارض صح ما ذكر من ان الثقيل
المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا وان فرض جزء من الهواء في مركز العالم ثم خلي
وطبعه تحرك الى ان يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة مكاني الارض والماء وان فرض كرة الهواء بحيث
يكون مركزها مركز العالم تحت كرتي الماء والارض ثم خليت وطبعها تحركت الى ان يماس مقعرها محدب كرة الماء فقد
تحركت ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني النار والهواء صح ما ذكر من ان الخفيف المضاف
يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا لم يصح وقيل في الجواب انا نفرض كرة الماء بحيث يماس مقعرها
مقعر الفلك فانها حينئذ تتحرك بطبعها الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت في مسافة امكنة النار والهواء والماء
واذا فرضناها بحيث يكون مركز العالم على محدبها فانها حينئذ تتحرك بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد
تحركت في مسافة مكان الارض والماء وظاهر ان المسافة الاولى اكثر من الثانية فاذا فرض كرة الهواء بحيث يكون
مقعرها مماسا لمقعر الفلك او بحيث يكون مركز العالم على محدبها كان على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلا
بالقياس الى الهواء والهواء خفيفا بالقياس اليه وانما اعتبرنا ثقل الماء بالنسبة الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة
الى الماء فقط لانهما يتشاركان في اشتمال كل واحد منهما على حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل
في الماء غالبة على حصة الخفة فيه والحال في الهواء على عكس الماء فصار احدهما بالقياس الى الآخر ثقيلا والآخر بالقياس
الى الاول خفيفا اقول مدار هذا الجواب على ان ثخن ثلثة عناصر اعظم من ثخن عنصرين بل ثخن عنصرين اعظم من ثخن
عنصر واحد لان ثخن الماء مشترك بين طرفي النسبة في الصورة الاولى اعني الصورة المفروضة للثقل المضاف كما ان
ثخن الهواء مشترك بينهما في الصورة الثانية اعني الصورة المفروضة للخفة المضافة وذلك مما لم يبرهن عليه بل قد سبق
الى الوهم ان ثخان العناصر الاربعة متساوية واعني بالثخن ما بين سطحي المحدب والمقعر في المجوف وما بين المحيط والمركز
في المصمت ولو سلمنا ذلك منه لم يحتج في الجواب الى هذا التطويل بل كان يكفيه ان يقول نفرض مقعر كرة الماء بحيث
يماس مقعر الفلك ثم نفرض انها خليت وطبعها فانها حينئذ تتحرك الى ان يماس مقعرها محدب كرة الارض فيتحرك بقدر
ثخن النار والهواء والماء ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط وان يقول نفرض كرة الهواء بحيث يكون مركز
العالم على محدبها ثم نفرضها قد خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان يماس محدبها مقعر كرة النار فيتحرك بقدر
ثخن كرة الهواء وثخن كرة الماء ونصف قطر الارض ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار ثخن كرة النار
فقد تحركت في اكثر المسافة المذكورة وبهذا القدر يندفع التناقض ويظهر الحركة في اكثر المسافة التي بين المركز و
المحيط ولا يحتاج الى ما ارتكبه من ان في كل من عنصري الماء والهواء مع بساطتهما حصة من الخفة وحصة من الثقل مع
وضوح بطلانه فان الطبيعة البسيطة لا يمكن ان يقتضي امرين متضادين وكذا الى ما ارتكبه من حركة كل من هذين
البسيطين حركة طبيعية تارة من المركز الى المحيط واخرى من المحيط الى المركز مع انه باطل فان العنصر الثقيل المضاف اذا
وصل المركز لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع وانه محال غاية الامر ان الثقيل المطلق اذا

ضافيغلب عليه وياخذ المركز منه فيلزم حركة الثقيل المضاف الى المركز لكن لا بالطبع بل بالقسر وكذا الخفيف المضاف اذا وجد
المحيط لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم المحذور المذكور بل يسكن فيه ما لم يصادفه الخفيف المطلق فاذا صادفه اخرجه عن مكانه
والحاصل ان الثقيل مط يطلب المركز والخفيف مط يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق من كل منهما اقوى واكمل مما هو في المضاف
من كل منهما بحيث يغلب المطلق على المضاف وياخذ المركز والمحيط منه ويحصل الجواب عما اورد على ما ذكر في الثقيل الاضافي
بالاعتبار الثاني من ان الارض والهواء اذا فرضنا عند محدب النار وخليا وطبعهما تحركتا نحو المركز وكانت الارض
سابقة فقط فيلزم ان يكون الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك وكذا عما اورد على ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار
الثاني من ان النار والماء اذا فرضنا عند المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان يكون الماء
خفيفا مضافا وليس كذلك فان قيل فعلى ما ذكرت لا يصح تعريف الثقيل الاضافي في قولهم لكنه لا يبلغ المركز وكذا
لا يصح في تفسير الخفة الاضافية قولهم لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقيل المضاف قد يبلغ المركز والخفيف المضاف قد
يبلغ المحيط لان المركز والمحيط على ما ذكرت مكاناهما الطبيعي ومقصداهما الاصلي كما انهما كذلك بالنسبة الى الثقيل
المطلق والخفيف المطلق قلنا عدم بلوغ المركز والمحيط باعتبار ان المركز والمحيط فرضا مشغولين بالثقيل والخفيف
المطلقين وتوضيح ذلك ان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور في امكنتها الطبيعية فاذا فرضنا ان الثقيل
المضاف منها اعني الماء قد خرج عن مكانه الطبيعي وزايله فغاية الخروج وكمال المزايلة انما يتصور بقدر ثخن ثلثة
عناصر اعني النار والهواء والماء وذلك بان يفرض مقعر الماء الذي كان مماسا لمحدب الارض مماسا لمقعر الفلك فاذا
فرض انه بعد ذلك خلي وطبعه لزم ان يتحرك بالطبع من المحيط الى المركز حركة لا تبلغ المركز ولكن يقطع اكثر المسافة
التي بينهما حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه وكذا الخفيف المضاف اذا فرض انه قد خرج من مكانه الطبيعي غاية الخروج
وبعد عن المحيط كمال البعد لا يتصور ذلك الا بان نفرض مركز العالم على محدبه فاذا خلي وطبعه لزم ان يتحرك الى ان
يماس محدبه مقعر كرة النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا تبلغ المحيط ولكن يقطع اكثر المسافة التي
بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه والميل طبيعي وقسري ونفساني لما كان الثقل والخفة
من اقسام الميل عقبهما بمباحث الميل مط وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما
يمانعه وهو ينقسم الى ذاتي وعرضي لانه ان قام حقيقة بما وصف به فهو ذاتي وان لم يقم به حقيقة بل بما يجاوره فهو عرضي على
قياس الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي ينقسم الى طبيعي وقسري ونفساني لانه ان حدث في محله الحقيقي ان كان من تاثير
امر خارج عن ذلك المحل الى مباين له في الوضع فهو قسري كما في السهم المرمي وان كان حدوثه فيه من تاثير ما لا يباينه
وضعا فان كان مع قصد وشعور فنفساني والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن
في الجو او اقتضته على وتيرة مختلفة كميل النبات الى النمو والتزايد والمراد بالطبيعة ههنا ما يصدر عنه الحركة
والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة والمراد بالنفساني ههنا الارادي ومنهم من يجعل النفساني اعم منه ومن
احد قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس فربما يختلف على حسب اقتضاء النفس وبهذا
الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا ويخص الطبيعة بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وارادة وهو
العلة القريبة للحركة اي هو سبب مقتض للحركة اقتضاء يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن هناك مانع وباعتبار

يصدر

يصدر عن الثابت متغير يريد ان يبين ان الميل مما لا بد منه في الحركة وذلك لان الحركة لها مراتب متفاوتة في الشدة والضعف
ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او القاسر الى تلك المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شيء من تلك المراتب
الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ايضا ليتعين بكل واحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة
من الحركة وذلك الامر هو الميل وانما قيدنا المحرك بالطبيعة او القاسر لان المحرك بالارادة جاز ان يقتضي مرتبة
معينة من الحركة بحسب ارادته المرتبة على اعتقاد ملائمة تلك المرتبة من الحركة اياه واعترض عليه بان الميل ايضا يقبل
الشدة والضعف على مراتب متفاوتة ونسبة الطبيعة او القاسر الى جميعها على السوية فلا يجوز ان يستند شيء من
مراتبه الى الطبيعة او القاسر بل لا بد هناك من امر آخر يتوسط بينهما فان قيل يجوز ان يستند اصل الميل الى الطبيعة
او القاسر ويستند اشتداده وضعفه الى امور مختلفة اما غير خارجة كقوة الطبيعة مثلا وضعفها واما خارجة
ككثرة المعاوق المخروق وغلظه اجيب بانه لم لا يستند اصل الحركة الى الطبيعة او القاسر وشدتها وضعفها الى تلك
الامور المختلفة من غير حاجة الى الميل قيل ليس المقصود مما ذكر اثبات وجود الميل لانه بديهي محسوس ولا شك في انه
له مدخلا في وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء يحس منه مدافعة ويعلم منه بالضرورة انها تقتضي نزول الحجر بل المقصود منه
بيان الحكمة في توسط الميل بين الطبيعة والحركة اقول الكلام في انه لا يصلح لذلك واعلم ان وجود الميل في الحركة
الاينية ظاهر وكذا في الحركة الوضعية والكمية واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حالة السكون لا ينافي
كونه آلة مقتضية للحركة فان من احس بالميل حال السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة ومختلفه متضاد
يعني ان الميلين المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمعا في جسم واحد والمراد بالميلين المختلفين ميلان ذاتيان الى جهتين
مختلفتين فان الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فلا امتناع في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين
كساكن السفينة يتحرك الى جهة حركة السفينة والى خلافها ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين اذا كانا الى
جهة واحدة كالحجر المرمي الى جهة السفل اما اذا كان الى جهتين مختلفتين فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل هو السبب
القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والاخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم الواحد
في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين وهو باطل بالضرورة اقول فيه بحث لان السبب القريب قد يتخلف عنه الاثر
لفقد شرط او وجود مانع فيجوز ان يكون هناك ميلان متخالفان يمنع كل منهما الاخر عن التحريك فلا يلزم حركة الجسم
الى جهتين مختلفتين قيل لو اجتمع الميلان في جسم واحد لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة مقتضيا بالذات
للحركة الى جهتين مختلفتين وانه باطل بالضرورة ككونه متحركا اليهما معا اقول احد الميلين الذاتيين يجوز ان يكون مستفادا
من القاسر كما اشرنا اليه آنفا فلا يلزم اقتضاء الجسم الواحد بالذات للحركتين المختلفتين ومنشأ الاشتباه اشتراك
لفظ الذاتي بين المعنى المذكور ههنا وبين ما يكون مقتضى الذات وايضا امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين ظاهر
في الحركة الاينية والوضعية دون الحركة الكمية واراد بالتضاد التضاد المشهوري واذا كانا الى جهتين متقابلتين
كان بينهما تضاد حقيقي ولما كانت الجهات الحقيقية اثنتين انحصر الميل الطبيعي في قسمين احدهما الميل الهابط وهو
الثقل والاخر الميل الصاعد وهو الخفة واما القسري والنفساني فيختلفان بحسب اختلاف الحركات القسرية و
الارادية هذا اقول والحق ان الاعتمادين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء

المختلفان

واحد باعتبار واحد ولا تضاد بين ما سواهما من الميول لانهما قد يجتمعان كما في الحجر المرمى الى فوق فان فيه ميلا الى جهة الفوق

وذلك ظ وميلا الى جهة السفل ايض والا لم يختلف في السرعة والبطؤ الحجران المرميان الى جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة

واحدة لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجي في المسافة لاتحادها

بالفرض ولا باعتبار معاوق داخلي اذ المفروض ان لا ميل فيه الى جهة السفل واعترض عليه الامام الرازي بان الطبيعة

معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته

ابطأ واستدل بوجه اخر وهو ان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت في الوسط قد فعل فيها

كل واحد منهما فعلا ما وقالما يقتضيه جذب الاخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة فانها غير موجودة في تلك

الحلقة في هذه الحالة اصلا وليس ايض قوة الجاذب فانه ما لم يفعل في المجذوب فعلا لم يصر مجرد قوته عايقا الفعل الاخر

فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الفعل الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلى عن المعارض لاقتضى

انجذاب الحلقة الى جهة ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة

وليس ذلك نفس الطبيعة لانها محركة نحو العلو او السفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك انما هو الميل الى جهة جذب الجاذب

ولولا ثبوته لتساوي ذو العايق وعادمه يريد ان يبين ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل ما في

ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا تقرير البرهان انه لولا ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة القسرية لتساوي حركة

الجسم ذي العايق وحركة الجسم العديم العايق والتالي ظ البطلان بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا بالقسر عديم

المعاوق اي نفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة ما في زمان ما ونفرض جسما اخر فيه ميل ومعاوقة

ما يقطعها وبين انه يقطعها في زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه ميل اضعف من الميل المفروض اولا نسبته الى الميل

المفروض اولا نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض اولا فيكون في مثل زمان عديم المعاوق يتحرك بالقسر

مثل مسافته فيتساوي حركتا المفسودين ذي عايق وغير ذي عايق وقد ذكرنا في بحث امتناع الخلاء ما لم يعلم منه بتحقيق

هذا المقام بما لا مزيد عليه من النقض والابرام فليرجع اليه من اراد الاطلاع عليه فهند اخرين يعني عند المتكلمين هو

جنس يتنوع بحسب تعدد الجهات فان لكل جسم جهات متعددة ويكون له بحسب كل جهة اعتماد ويتماثل ويختلف باعتبارها

يعني ان الاعتمادات متماثلة اذا كانت الجهة متحدة ومختلفة اذا كانت متعددة ومنه الثقل يعني عند طائفة منهم الثقل

من جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة الى جهة السفل واخرون منهم جعلوه مغايرا يعني عند طائفة اخرى منهم الثقل

مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء فكل ما زاد انضمام اجزائه كان اثقل ومنه لازم ومفارق وقسموا

الاعتماد الى اعتماد لازم وهو اعتماد الثقيل في جهة السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو والى اعتماد مفارق وهو ما عدا

الاعتمادين المذكورين مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل ويفتقر الاعتماد الى محل لا غير

لان الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر الى المحل ولامتناع حلول عرض في محلين كان الاعتماد مفتقرا الى محل واحد لا غير

وهو مقدور لنا يعني ان الاعتماد يحدث بسبب دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فيكون صادرا عنا بحسب قدرتنا

ويتولد عنه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته يعني ان الاعتماد يتولد منه اشياء بعضها

يتولد عنه لذاته يعني بلا واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما يتولد عنه بلا واسطة قد يتولد عنه لذاته بلا توقف على

شرط

شرط وقد يتولد بشرط فهذه ثلثة اقسام الاول ما يتولد عنه لذاته من غير شرط كالاكوان فانها متولدة عن الاعتماد بلا واسطة
ولا بشرط والثاني ما يتولد عنه لذاته بشرط كالاصوات فانها تتولد عن الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط المصاكة و
الثالث ما يتولد عنه لا لذاته لكن بواسطة كالالم فانه يتولد عن الاعتماد لكن لا عن ذاته بل عن التفريق المتولد عنه منها
اوايل المبصرات وهي اللون والضوء من الكيفيات المحسوسة المبصرات مطـ يعني سواء كان اولا وبالذات وثانيا وبالعرض
ومنها اوايل المبصرات فالامور التي تدرك بالبصر مطـ هي الضوء واللون والاطراف والحجم والبعد والوضع والشكل
والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة والشفيفة والكثافة والظل والظلمة والحسن
والقبح والتشابه والاختلاف وههنا امور راجعة الى ما ذكرنا الترتيب داخل تحت الوضع والنقوش كالكتابة وغيرها
داخلة تحت الترتيب والشكل والاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر متعلقة بالشكل والكثرة والقلة تابعتان
للعدد والضحك والبكاء داخلان تحت الشكل والحركة والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب داخلة تحت الشكل
والسكون والبصر يدرك الرطوبة من السيلان واليبوسة من التماسك واما المدرك بالبصر اولا وبالذات عند الجمهور
فهو اللون والضوء وهذا اعني المبصر بالذات عند الجمهور هو الذي عد من الكيفيات المحسوسة دون غيره وقد تحققت
فيما سبق معنى المبصر اولا وبالذات وان الالوان في ذلك كالاضواء ومنهم من نسي فزعم ان المعقول من المبصر اولا وبالذات
هو ان لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره وذلك هو الضوء لا غير لان اللون يتوقف
ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون مبصرا اولا ولكل منهما طرفان اي لكل من اللون والضوء طرفان
اما طرفا اللون فالبياض والسواد كما سنذكره واما طرفا الضوء فهما الضوء الاضعف والضوء الاقوى في للاول
حقيقة اي للون حقيقة نبه به على بطلان قول من زعم انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة
الهواء المضيء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج وزبد الماء فانهما مركبان من اجزاء مائية متصغرة جدا
وليس بينهما تفاعل يؤدي الى مزاج يترتب عليه لون بل تداخل تلك الاجزاء هواء واشعة فائضة من الاجرام العلوية
وينعاكس تلك الاشعة من سطوح بعضها الى بعض ويتراكم الاشعة بعضها على بعض والشعاع المنعكس يشبه البياض فان
الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس شعاعها الى جدار غير مستنير يرى في ذلك الشعاع كانه لون بياض فاذا راى
الحس الشعاع المتراكم على تلك الاجزاء يغلط لعدم الفرق بين الشيء وشبهه فيحكم بانه بياض فالامر المحسوس فيهما موجود
في الخارج الا انه ليس بياضا فيكون البياض فيهما متخيلا لا متحققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق ناعما بل هذا
اولى من الثلج وزبد الماء لعدم تحقق البياض فيه لجواز ان يحصل بين الاجزاء المائية والهوائية في الثلج وزبد الماء تفاعل
ومزاج صحيح لوجود اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج المدقوق لان اجزاءه يابسة صلبة لا يلتصق بعضها ببعض فلا
يجري بينهما فعل وانفعال وابعد من ذلك موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى ذلك الموضع ابيض بسبب انعكاس
الاشعة مع كونه ابعد من حدوث المزاج فيه اذ لا يتصور فيه تصغر الاجزاء ولا تماسها والمزاج لا يمكن حصوله بدونهما
والسواد يتخيل بضد ذلك اعني بسبب عدم غور الهواء والضوء في غور الجسم وباقي الالوان يتخيل بحسب اختلاف الشفيف
وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم من قال الماء يوجب السواد اي يوجب تخيله لما يخرج الهواء يعني ان الماء اذا وصل
الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء في السطوح فيبقى

السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا وايضا الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد ومنهم من نفى البياض واثبت السواد تمسكا بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ وايضا البياض يقبل محله الالوان كلها بخلاف السواد وان القابل للشيء يجب ان يكون عاريا عنه ضرورة تنافي القبول والفعل واعترض عليه بان سواد الشباب ينسلخ بالشيب وبانه يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا والتخيلي لازما لزوال سبب الاول ولزوم سبب الثاني وبانه انما يقبل محل البياض ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم عراؤه عنه وان اريد بالقبول الامكان المجامع للفعل فالكبرى ممنوعة والمحققون على انها كيفيات متحققة وقد تكون متخيلة ايضا وكونها متخيلة في الصور المذكورة بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها باسباب اخر قال الشيخ لا شك في ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور البياض ولكنا ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير ابيض مع ان النار لم تحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهوائية عنه ولهذا صار اثقل وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه مرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماءان فانه ينعقد ذلك المخلوط فيبيض غاية الابيضاض كاللبن الرائب ثم يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف الا بعده وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اظهر ومما استدل به في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء المضيء بالمشف امران احدهما اختلاف طرق الانجاء من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما يتركب عنه الالوان فان لم يكن الا سواد وبياض ولا حقيقة للبياض الا مخالطة الضوء للاجزاء المشفة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاخذ في طريق واحد ولم يقع الاختلاف فيه الا بالشدة والضعف وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاف اختلاط الشفاف بالمظلم والسواد لا ينعكس بحكم التجربة فوجب ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر الا ما فيه من الاجزاء المشفة فوجب ان لا ينعكس الا البياض ودلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد والبياض اظهر من دلالتهما على ان سبب البياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء المشفة مع ان في الملازمتين نظر الجواز ان يقع تركيب السواد والبياض متخيلا كان او متحققا على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد ق

طرفاه السواد والبياض المتضادان يعني ان طرفا اللون السواد والبياض وهما متضادان تضادا حقيقيا لانهما متواردان على موضوع واحد مع امتناع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما وما يتوهم من ان السواد والبياض يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما الغبرة فقط لانه لو اجتمع السواد والبياض فعند اجتماعهما الا يخ اما ان يبقى كل واحد منهما او احدهما على صرافته او لا يبقى واحد منهما والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما على صرافته لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وغاية البياض اذ المراد بالبقاء على الصرافة ان يكون حاله عند الحس في زمان الاجتماع كحاله عنده في زمان الانفراد واما الثاني فلانه يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي على صرافته هو البياض او في غاية السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد وايضا يلزم عدم اجتماعهما

لان الذي لم يبق على صرافته منتف فلم يجتمع مع الاخر واما الثالث فلانه يلزم ح ان لا يكون شيء منهما موجودا البتة بل
الموجود لون آخر هو متوسط بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم من عدم بقاء شيء منهما على صرافته التي كانت ثابتة له عند الحس
حالة الانفراد انتفاؤه في نفسه بل جاز ان يكونا موجودين معا ويركب منهما لون اخر متوسط بينهما ويكون المدرك بالحس
ذلك اللون المركب دون كل واحد منهما او احدهما ويتوقف اللون على الثاني اي الضوء في الادراك لا في الوجود يعني ان
الضوء شرط رؤية اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيره من الحكماء قالوا انما يحدث اللون في الجسم عند حصول
الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمة لعدم شرط وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء
اللون المعين واستدل الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق عن رؤيته وهو الظلمة
اذ لا عائق هنالك والثاني بط لان الظلمة غير مانعة عن الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى جماعة في خارج الغار اذا اوقدوا
نارا ورد بان عدم الرؤية لانتفاء شرطها وهو الضوء المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم اذا فرضنا جسما ملونا بلون مخصوص
كالبياض مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف يرى فيه بياض ضعيف ثم اذا وقع عليه ضوء قوي يرى فيه بياض شديد واذا
وقع عليه ضوء اقوى يرى فيه بياض اشد وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف مختلفة بالماهية يوجد كل
منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون في القوة والضعف ولا يوجد مع غيرها من تلك المراتب فنجد
من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المحسوس معها فاذا فقدت مراتب الضوء باسرها فقدت
الالوان كلها وانما قلنا نجد من ذلك ولم نقل يعلم من ذلك لاحتمال ان يق ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من
الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر آخر مجهول لنا وايض يجوز ان يكون للون طبقة غير مشروطة بشيء من مراتب
الضوء فيوجد تلك الطبقة في الظلمة فيوجد اللون في ضمنها الا ان الحدس يحكم بما ذكرنا واعترض عليه بان التفاوت في
المثال المذكور ليس الا في انجلاء اللون الواحد بالشخص عند الحس بحسب مراتب الضوء فان اللون لما كان انكشافه وظهوره عند
الحس بواسطة الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور
فيتوهم من تبدل الانكشافات تبدل المنكشفات وايض ان الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف
واخرى ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة الضوء وقوته اوضح وابين من
المجموع الواصل اليه في الاول توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تامل في ذلك تاملا شافيا تميز
اللون عن الضوء فيهما وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود
اللون بان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور وهو ضعيف
لانه ان اراد بالمشروطية التوقف منعناه وان اراد المعية او الاعم فهو غير مجد على انه قد صرح بوجود الضوء بدون
اللون كما في البلور اذا وقع عليه ضوء وهما اي الضوء واللون متغايران حسا اي المغايرة بينهما مستفادة من الحس
وذلك لان الجسم الابيض او الاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس شهد الحس بوجود شيئين على سطحه احدهما ظاهر بنفسه
للحس والاخر ظاهر له بسبب الاول وزعم بعض الناس ان الضوء ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو عين ظهور اللون ففي
المثال المذكور ليس على سطح الجسم الا لون بياض او سواد قد ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو
الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل ويتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس من مرتبة

مراتب الظهور ثم شاهد بعده ما هو اكثر ظهورا توهم ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة
على اللون لكن ظهر ظهورا اتم واستدلوا عليه بان اللامع بالليل مثل اليراعة يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى ضوءه في السراج
القمر ثم القمر يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه في ضوء الشمس وما هو الا لان الحس لما ضعف في الظلمة وكان
للامع بالليل قدر من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع
لم ير له لمعانا لزوال الضعف للبصر وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها
عند الحس كما ان زوالها ليس الا خفاء الوانها فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره قال الامام لا يبعد
ان يكون لما ذكروه تاثير في اختلاف احوال الادراكات لكنا مع ذلك ندعي ان الضوء كيفية وجودية زائدة
لان البياض والسواد قد يتشاركان في الضوء ويتخالفان في ماهيتهما وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف واعترض
عليه بجواز اشتراك متخالفي الماهية في ظهورهما عند الحس فالمعتمد اما شهادة الحس واما ان البلور والماء اذا
كان في ظلمة ووقع عليه ضوء يرى ضوءه وليس لهما لون فلا يكون الضوء ظهور اللون قابلان للشدة والضعف
المتباينان نوعا اي كل من الضوء واللون قابل للشدة والضعف والقابل للشدة والضعف يكون الاشد منه نوعا مباينا
للاضعف منه وهو المراد من قوله المتباينان نوعا ويكون تقدير الكلام قابلان للشدة والضعف فيكون من كل منهما
الاشد والاضعف المتباينان نوعا واستدلوا على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد مثلا الشديد منه
يخالف الضعيف فلا يخ اما ان يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة او بالعوارض والثاني باطل والا لم يكن التفاوت
في السوادية بل في امر خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت في السوادية فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا
للاضعف واعترض عليه بان السوادية خارجة عن ماهيتهما لما تقرر عندهم من ان المقول بالتشكيك من عوارض ما
يقع عليه من الافراد واستدلوا عليه بوجهين الاول ان نسبة الماهية وذاتياتها الى الجزئيات على السواء فان جميع
الجزئيات متساوية في ان تحققها ذهنا وخارجا لا يتصور الا عند تحقق الماهية وذاتياتها ويرتفع بارتفاع الماهية و
ذاتياتها وان الماهية وذاتياتها متقدمة عليها ذهنا فلا يكون الماهية وذاتياتها بالنسبة الى شيء منها اقدم
او اولى او اشد وتقدم بعض الجزئيات على البعض بالوجود لا يقتضي تقدمه عليه بالماهية فان نسبة الماهية الى الجزئي
المتقدم بالوجود كنسبتها الى الجزئي المتاخر بالوجود فلا يكون الماهية وذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك
بل المقول بالتشكيك من العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار في الامر الخارجي لان جميع الجزئيات متساوية
في ان تحققها ذهنا وخارجا يتصور بدونه ولا يرتفع شيء منها بارتفاعه ولا يتقدم على الجزئيات ذهنا فلا يكون
الامر الخارجي بالنسبة الى شيء من الجزئيات اولى واقدم او اشد فان منع استلزام تساوي الجزئيات في هذه الاحوال لانتفاء
التشكيك في الامر الخارجي كان المنع مشتركا والجواب عنه هناك هو الجواب ههنا الثاني ان الامر الذي به يتحقق التفاوت
حيث يوجد في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السوية وان
كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي توجد في نور الشمس دون
القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت النوعين في نفس الماهية فان قيل لو
صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك قال للشدة والضعف لان القدر الزائد اما داخل

ثم السراج يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه في ضوء

قوله واعترض عليه بان السوادية
الخ اقول كون السواد من ذاتيات افراده
وكونه ماهية اما الماهية الجنسية او النوعية من البديهيات
الاولية والان لا يخ اما ان يكون نفس السواد متشككا
في افراده فالذاتيات تقبل التشكيك كما ذهب اليه الحكيم
صاحب الاشراق من محققي الاشراقيين واما ان لا يكون
التشكيك فيه بالنسبة الى افراده بل في الاسود بالنسبة الى
افراد الجسم

في مفهوم

مفهوم العارض و مهيته ولا اشتراك للضعيف فيه واما غير داخل فلا تفاوت لانما هو مفهوم العارض فيهما على
السوا مثلا الخصوصية التى توجد فى بياض الثلج دون العاج ان كانت ماخوذة فى مفهوم البياض لم يكن ما فى العاج من
معروضاته والا لكان مفهوم البياض فيهما على السواء واجيب بانه داخل فى مهية المعروض الاشد وان لم يكن داخلا
فى مهية العارض ولا فى مهية المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله فى مفهوم العارض تساويه فى جميع المعروضات
اقول ولقائل ان يقول فيتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع تفاوت المهية وذلك انه كما جاز التفاوت فى العارض
باعتبار امر خارج عنه داخل فى مهية بعض المعروضات فكذلك لا يجوز فى المهية باعتبار امر خارج عنها داخل فى هوية بعض الافراد
مثلا يكون النور تمام مهية الانوار وجنسا لها ويكون الخصوصية التى فى نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا فى
هوية نور الشمس وعلى هذا القياس وتوجيه المنع انا لا نم انا القدر الزايد اذا كان خارجا عن المهية كانت المهية فى الكل
على السواء وانما يلزم لو لم يكن تلك الزيادة من جنس المهية واذا تحققت فلا عبرة بكونه داخلا فى مهية المعروض حتى لو
فرضنا الخصوصية التى فى نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله وانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان
الخصوصية التى فى نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة ولا يمتنع مثل ذلك فى
المهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر الزايد الذى به التفاوت فى المعنى المشترك الذى فيه التفاوت ان كان
مانعا من التفاوت لزم عدم تفاوت شىء من المفهومات فى افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى النقض و
ان لم يكن مانعا لم يتم الدليل على امتناع تفاوت المهية وذاتياتها ومن هيهنا ذهب بعضهم الى نفى التشكيك مط تمسكا
بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت فى المهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل
ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت فى المهية الخطية وانها فى الاطول اكمل وفى الاقصر انقص لان الزيادة
التى فى الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا فى مهيته وادعى التفرقة بين ما اذا كان ذلك القدر الخارج عن المعنى المشترك
داخلا فى مهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا فى مجرد هويته لم يكن بد من البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم فى
اجزاء المهية لجواز ان يكون ما به يتفاوت الجنس خارجا عنه داخلا فى مهية بعض انواعه وقد يستدل بان السواد
الذى فى محل على حد من الشدة او الضعف يوجد مثله فى محل آخر فيكون كل منهما كليا للافراد شخصية مخالفا للكلى الآخر
وضعفه ظ لجواز ان يكون كل منهما صنفا موافقا للآخر فى المهية ولو كان الثانى اى الضوء جسما لحصل ضد
المحسوس زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضىء وتتصل بالمستضىء تمسكا بانه يتحرك بالذات
وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهرة وانما قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحال واما الصغرى
فلان الضوء ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضىء فى الانتقال من مكان الى اخر كما يشاهد فى السراج المنقول من موضع
الى موضع وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء فى المقابل للمضىء و مقابله
الجسم الكثيف للمضىء معد لحدوث الضوء فيه والحركة وهم وسبب التوهم اما فى الاول فهو ان حدوث الضوء فى الجسم القابل
لما كان بسبب مقابلته للجسم العالى يخيل انه انحدر من العالى الى السافل وما قيل من انه لو كان منحدرا لرايناه فى وسط
المسافة فهو مدفوع بان حركة الضوء فى السرعة بحيث لا يتصور فيها ذلك واما فى الثانى فهو ان حدوثه فى الجسم المقابل لما
كان تابعا لوضعه من المضىء ومحاذاته اياه بحيث اذا زالت تلك المحاذاة الى مقابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث

فى ذلك الاخر ظن انه يتبعه فى الحركة وينتقل من الجسم الاول الى الجسم الاخر واما فى الثالث فهو ان الضوء لما كان يحدث فى مقابلة
المستضيئ بالغير كما يحدث فى مقابلة المضيئ بالذات وكان المستضيئ شرطا فى حدوث الضوء فيما يقابله ظن ان ثمة انتقالا
وحركة للضوء من المستضيئ الى ما يقابله والنقض بالظل فانه يتحرك وينتقل بانتقال صاحبه مع انه ليس بجسم بالاتفاق
فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث فى آخر على حسب تجدد المحاذات كان ذلك جوابا لنا وبدل
على بطلان هذا الراى وجهان الاول انه لو كان جسما ولا خفاء فى انه محسوس بالبصر لكان ساترا للجسم الذى
يحيط به وكان الاكثر ضوءا اشد استتارا والمحسوس المشاهد من حال المبصرات ضد ذلك فان المرئى كلما كان اكثر
استضاءة كان اشد انكشافا عند البصر والى هذا الوجه اشار بقوله لحصل ضد المحسوس فان الاستتار ضد الانكشاف
واعترض عليه بان الحايل بين الرائى والمرئى انما يستر المرئى اذا كان كثيفا لعدم نفوذ شعاع البصر فيه اما اذا كان شفافا
فلا فان صفحة البلور او الزجاج يزيد ما خلفها ظهورا وانكشافا ولذلك يستعين بها الطاعنون فى السن على
قراءة الخطوط الدقيقة واجيب بانه لو كان جسما لم يكن كثرته موجبة لشدة الاحساس لما تحته لان الحس يشتغل به
فكلما كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس بما وراءه او لا ترى ان تلك الصفحة اذا غلظت حجما اوجبت لما تحتها
سترا وان الاستعانة بالرقيقة منها انما هى للعيون الضعيفة لاحتياجها الى جمع الروح الباصرة على ما بين فى موضعه
دون القوية بل هى حجاب لها عن رؤية ما وراءها الثانى انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى جهات مختلفة ضرورة
انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما يكون الى العلو او السفل ومما يؤيد ما نحن فيه ان الشمس
اذا طلعت من الافق استنار وجه الارض فى لحظة وحركة الضوء من السماء الرابعة الى وجه الارض فيها مما لا يعقل
وايضا ان الضوء اذا وقع فى البيت من الكوة ثم سددناها دفعة واحدة يصير البيت مظلما ولا شك انه لم يخرج من
البيت جسم والا فاما قبل السد ولا وجه له او بعده وهو غير ممكن لان المفروض ان لا منفذ ههنا غير ما سددناه
ولا انعدم ايضا جسم والا لزم ان يكون حيلولة جسم بين جسمين معدمة لاحدهما فالمنعدم عرض ليس الا وهو الضوء
فثبت ان الضوء ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله فى الجسم المقابل لمحله وهو اى الضوء قسمان ذاتى
وهو القائم بالمضيئ لذاته كما للشمس ويسمى ضياء وقد يخص اسم الضوء به وعرضى وهو القائم بالمضيئ بغيره كما للقمر ويسمى
نورا اخذا من قوله تعالى هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا اى ذات ضياء وذا نور والعرضى قسمان ضوء اول وهو
الحاصل من مقابلة المضيئ لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس وضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة
المضيئ لغيره كضوء وجه الارض حالة الاسفار وعقيب الغروب فالضوء الثانى انه كان حاصلا من مقابلة الهواء المضيئ
يسمى ظلا والظلمة عدم ملكة فانها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا لا انها كيفية وجودية على ما ذهب
اليه البعض والا لكانت مانعة للجالس فى الغار من ابصار من هو فى هواء مضيئ خارج الغار كما انها مانعة لمن ابصار
من هو فى الغار وذلك للقطع بعدم الفرق فى الحايل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائى او بالمرئى او متوسطا
بينهما وربما يمنع ذلك بانه ليس بمانع بل احاطة الضوء بالمرئى شرط للرؤية وهو منتف فى الغار او نقول العايق
عن الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئى لا الظلمة المحيطة بالرائى ولا الظلمة مط وليس ذلك بابعد مما يقول شرط
الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئى لا الضوء المحيط بالرائى ولا الضوء مط وقولهم لا فرق فى الحايل بين ان يكون

محيطا

محيط بالرائي او بالمرئي ثم فيما اذا كان ذات الشيء مانعا عن الابصار لا فيما يكون مانعا بشرط وقد يتمسك بانا اذا قدرنا خلو
الجسم عن النور من غير ان يتصف بصفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي نتخيلها امرا محسوسا في الهواء وليس هناك امر محسوس
الا ترى انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى في حال التغميض شيئا في عيوننا
بل لنا في هذه الحالة ان لا نرى شيئا فنتخيل انا نرى كيفية كالسواد وكذا الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا تمسك القائلون
بكونها وجودية بقوله تعالى وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الموجود
يجعل العدم الخاص كالعمى وانما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف ومنها المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج
المعلول للقرع او القلع بشرط المقاومة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهي كيفية تحدث في الهواء بسبب
التموج المعلول للقرع الذي هو امساس عنيف او القلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع او المقلوع
للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء يحدث
بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون وانما جعل التموج سببا قريبا للصوت لانه متى حصل حصل واذا انتفى
انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه
وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء ح قال الامام الدوران لا يفيد الا الظن
والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على ان الدوران ههنا ليس بتام اما وجودا فلانه قد يوجد تموج الهواء بالبدل ولا صوت
هنالك واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه التموج لا في جميعها فلا يفيد ظنا
ايضا واجيب بان استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا للتموج
الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس اصحابه فلا يقوم حجة على الغير مع
كونها معلومة يقينا وانما كان القرع والقلع سببين للتموج اذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم
القارع او المقلوع الى الجهتين وينقاد لذلك الهواء المنفلت ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور
وهكذا بتصادم الاهوية وتموج الى ان ينتهي الى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يبعد ان كالحجر
المرمي في وسط الماء قيل وانما لم يجعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى السامعة سببا للاحساس
به لا لوجوده في نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زماني
ورد ذلك بان التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع
الآنيين سببا له فجعل الآني سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذا لم يكن السبب علة تامة او جزءا اخيرا
منها اذ لا يلزم ح ان يكون الزماني موجودا في الآن في الخارج متعلق بقوله الحاصلة يعني من الكيفيات المحسوسة الاصوات
الحاصلة في خارج الصماخ بعنوان الصوت يحدث في الهواء الخارج عن الصماخ ايضا لا انه انما يحصل في الهواء الداخل في
الصماخ فقط على ما توهم بعضهم من ان التموج الناشي من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث
في هذا الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والدليل على ذلك انه لو لم يوجد
الا في الصماخ لما ادرك عند سماعه جهته واحدة من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له في مكان وجهة
خارج الصماخ واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان

قريب وبعيد لانه يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان اثر الهواء المتموج يجئ منها وتميز القريب والبعيد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة او في المسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادركت الجهة التي على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى فيجئ الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى ولو صح الثاني لزم ان تشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد فلم يتميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف وظن في الصوتين المتشابهين في القرب والبعد المختلفين في القوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد وليس كذلك فان قيل ما ذكرتم يدل على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الصماخ لان التميز بين الجهات والقريب والبعيد من الاصوات انما يمكن اذا ادركت الاصوات في امكنتها البعيد في مكانه البعيد والقريب في مكانه القريب لكن وصول الهواء المتكيف بالصوت الى السامعة شرط لاحساسه على ما هو مستقصى في مبحث السمع قلنا قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان سماع الصوت انما يحصل اولا بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابعد في زمان اطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا شعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد وتتبع ما بقي منه في الهواء الذي هو المسافة التي منها ورد قال والحاصل انا عند غفلتنا يرد علينا هواء قارع فندرك الصوت الذي فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتتبع بتاملنا فيتادى ادراكنا من الذي وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهته ومبدء وروده فان كان بقي منه شيء موجودا ادركناه الى حيث ينقطع وينفتح نداء الوارد ومورده وما بقي منه موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر ينبهنا على المبدء لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي ولذلك لا نفرق في البعد بين الرعد الواصل الينا من اعالي الجو وبين دوي الرحى التي هي اقرب الينا ونفرق فيه بين كلامي رجلين لا نراهما وبعد احدهما منا ذراع وبعد الاخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب احدهما وبعد الاخر وقال الاخر هذا منتهى ما قيل في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو انه هب ان السامع يتتبع من الذي وصل الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم يكن الجهة مدركة له لم يكن كون الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا له فينبغي ان يكون مدركه الصوت الذي في الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا او يقال حيث بان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم يكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع كما يعلم بذوق الحلاوة او بشم الرائحة من جسم انهما فيه وان لم يكن الجسم من المذوقات والمشمومات ويستحيل بقاءه اي بقاء الصوت لوجوب ادراك الهيئة الصورية يعني ان الصوت غير قار الاجزاء في الوجود ولا يمكن بقاء الجزء الاول منه في زمان وجود الجزء الثاني منه بل يوجد اجزاؤه على سبيل التجدد والتقضي كالحركة والزمان وذلك لان الصوت لو كان موجودا قار الاجزاء لكانت حروف الكلمة التي يتكلم بها باقية حال التكلم بها موجودة معا وبقاؤها مجتمعة في الوجود يستلزم سماعها اما دفعة او على جميع الهيئات الممكنة بالترتيب بينها وهما محالان قطعا او على

رتيب

رتيب معين وهو ترجيح بلا مرجح واعترض عليه بان حدوث حروف زيد مثلا ابتداء على هذه الهيئة المخصوصة دون
تقاليبها الخمسة يرجح سماعها في البقاء على هذه الهيئة فلا ترجيح بلا مرجح على ان الحروف ليست اجزاء للصوت بل هي
من عوارضها المفارقة اذ قد يوجد صوت ولا حروف هناك فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت
ورد هذه العلاوة بان حال تلك الاجزاء كحال الحروف بعينها فيجري الدليل فيها وما يتوهم من بقاء الصوت بناء على
ان من كان قريبا من الصوت يصل الى صماخه الهواء الحامل للصوت فيسمعه ثم يجاوزه الى من كان بعيدا عنه فيسمع ذلك
الصوت بعينه مدفوع بان مسموع البعيد مثل مسموع القريب لا عينه بشخصه فان كل هواء من تلك الاهوية يتولد
فيه تموج آخر وصوت مثل الاول ويحصل منه آخر وهو الصداء قالوا الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم جسما
املس كجبل او جدار بحيث ينصرف هذا الهواء المتموج الى الخلف محفوظا فيه هيئة التموج الاول حدث من ذلك صوت
هو الصداء ويعرض له كيفية مميزة يسمى باعتبارها حرفا قد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت آخر يماثله في
الحدة والثقل تميزا في المسموع والحرف هي تلك الكيفية العارضة عند الشيخ وذلك الصوت المعروض عند بعض
ومجموع العارض والمعروض عند آخرين وعبارة المتن يحتملهما وقيد المماثلة بالحدة والثقل الى الزيرية والبمية
احترازا عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة
والثقل ضرورة ومعنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان
يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرهما فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع و
بالعكس الا ان في التفرقة بين الحدة والثقل وبين الغنة والبحوحة حيث يفيد الاولان تميزا في المسموع دون الاخيرين
نظرا او تاملا اما مصوتة او صامتة الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء
اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر
للياء واما صامتة وهي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة
فانها لا تكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا لامتناع كونه
متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو
والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا لغير حركة ما قبله من جنسه
متماثلة او متخالفة بالذات او بالعرض يعني ان الحروف اما متماثلة لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة
بالحركة والسكون كالبائين الساكنين او المتحركين بنوع واحد من الحركة او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالباء
والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض
كالبائين اذا كان احدهما ساكنا والاخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والاخر بحركة غيرها فانهما متفقتان
في الحقيقة ومختلفتان بحسب العارض وينتظم منها الكلام باقسامه فان الحروف اذا تألفت تألفا مخصوصا يسمى
المتألفة كلاما وهو مهمل وموضوع والموضوع مفرد ومؤلف تام خبر او انشاء باقسامه وغير تام تقييدي
وغيره فجميع اقسام الكلام مؤلف من هذه الحروف ولا يعقل كلام غيره قالت الاشاعرة الكلام لفظي وهو
المؤلف من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر

انّ الكلام لفي الفؤاد وانّما جُعِلَ اللسانُ على الفؤادِ دليلا والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة والكراهة
وسائر الصفات المشهورة والمعتزلة نفوا ذلك واشهم المص وقالوا اذا صدر من المتكلم خبر فهناك ثلثة اشياء احدها
العبارة الصادرة عنه والثانى علمه بثبوت النسبة او انتفائها بين طرفي الخبر والثالث ثبوت تلك النسبة او انتفائها
فى الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهى فهناك شيئان احدهما لفظ
صادر عنه والثانى ارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمامور به او بالمنهى عنه وليست الارادة والكراهة
ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام الكلام والحاصل ان مدلول الكلام اللفظي
الذى تسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم فى الخبر والارادة فى الامر والكراهة فى النهى واما ثبت الشارع
فاما الاعتقاده ثبوت كلام نفسي تقلبدا واما لان المقصود الاصلى من الكلام هو الدلالة على ما فى الضماير وبهذا
الاعتبار يسمى كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول وحصره تنبيها على انه آلة يتوصل بها اليه فكانه هو المستحق
لاسم تلك الآلة والاشاعرة يدعون ان نسبة احد طرفي الخبر الى الاخر قائمة بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم
قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذى هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده
كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر
عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود فى هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما
لا ارادة قطعا ومثل ذلك يمكن ان يؤتى فى النهى استدلالا واعتراضا فيقال المعنى النفسي الذى فى النهى هو غير الكراهة
لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده فى صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك حقيقة النهى
بل صيغته فقط اقول المعنى النفسي الذى يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم فى صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك
مدلول الخبر اعنى حصوله فى الذهن مط ومنها المطعومات التسعة الحاصلة من تفاعل الثلثة فى مثلها يعنى من الكيفيات
المحسوسة طعوم المطعومات واصولها اعنى الطعوم البسيطة تسعة لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او
الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما واذا ضربت اقسام الفاعل فى اقسام
القابل حصل اقسام تسعة ينقسم الطعوم بحسبها فالحرارة ان فعلت فى اللطيف حدثت الحرافة وفى الكثيف حدثت
المرارة وفى المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت فى اللطيف حدثت الحموضة وفى الكثيف حدثت العفوصة
وفى المعتدل حدثت القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت فى اللطيف حدثت الدسومة وفى
الكثيف حدثت الحلاوة وفى المعتدل حدثت التفاهة وهى على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والتفه
بهذا المعنى يسمى سيجا والثانى ان لا يكون له طعم فى الحس ويكون له
طعم فى الحقيقة لكن لشدة الالتحام بين اجزائه لا يتحلل منه شئ يخالط اللسان فلا يحس بطعمه ثم اذا احتيل فى تحليل
اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد وهذه هى المعدودة فى الطعوم دون الاول واعترض عليه
بان انحصار الفاعل فى الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ثم وايضا المراتب المتوسطة بين غايتى البرودة
والحرارة وكذا بين غايتى اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة او قابلة
لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة فى عدة محصورة فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الخشخاش و
القرع والحنطة اللينة يحس من كل منها بطعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة و

الضعف

والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا
اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض كما سبق يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه
معا وايضا الافيون مر بارد والعسل حلو حار والزيت دسم حار وايضا حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة
مما لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلايل الا ان بعض
المحققين ذكر في كيفية الحدوث مناسبات ربما اوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال الحرارة تفعل كيفية
غير ملايمة في الاجسام التي تؤثر فيها اذ من شانها التفريق لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا ولا شك ان التفريق
حالة غير ملايمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة غير ملايمة فتفعل في القابل الكثيف كيفية
غير ملايمة في الغاية وهي المرارة فانها انفر الطعوم وابعدها عن الملايمة لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما
فان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع اجزاء الحرارة وتفرق
تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية الحادثة في غاية البعد
عن الملايمة وتفعل الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير ملايمة ايضا الا انها تكون في عدم الملايمة دون ما ذكر
اولا وهي الحرافة اذ تفرق تفريقا صغيرا لكنها تكون غايصة فان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الحرارة ولم يمنعها
من النفوذ فيه فيغوص في اجزائه فيضعف التاثير لعدم اجتماع اجزاء الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلا بد ان يكون
الكيفية الحادثة فيه غير ملايمة وان يكون دون المرارة في عدم الملايمة وتفعل الحار في القابل المعتدل الملوحة
وهي بين المرارة والحرافة في عدم الملايمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة
اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظيم والصغير فلا محالة يكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من
المرارة في عدم الملايمة واقوى فيه من الحرافة ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي الحرافة والمرارة تميل الملوحة
الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى اعني يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا من الحرافة
بحيث يتخيل انه حريف وتحقيقه انه اذا اخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة وهذا ما قيل من
ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمة باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة
الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت امرت ومن هذا السبب يتولد الاملاح ويصير المياه
ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلي ذلك الماء حتى ينعقد
ملحا او يترك حتى ينعقد ملحا بنفسه والبرودة تفعل كالحرارة كيفية غير ملايمة اذ من شانها التكثيف الذي
لا يلايم الاجسام ايضا لكن عدم ملايمته اقل من عدم ملايمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق
اشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات مختلفة في عدم الملايمة على حسب مراتب
التكثيف في القوة والضعف فتفعل البرودة في القابل الكثيف عفوصة لانه يتضاعف التكثيف اعني ان الكثيف
يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع اجزاء البرودة ويؤثر فيه تاثيرا عظيما ويكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا
فيحدث العفوصة التي تقرب من المرارة في المنافرة ويفعل البارد في القابل اللطيف حموضة لان اللطيف لا يقاوم
البرودة فتنفذ في اعماقه ويكثفه تكثيفا اقل مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملايمته اقل

من عدم ملايمة العفوصة بكثير وهي الحموضة ولان الحموضة تحدث من فعل البارد في اللطيف فان الثمر العفص لشدة
برودته وتكاثفه كلما ازداد مائيته ولطافته واعتدل قليلا باسخان الشمس المنضج ازداد حموضة وتفعل البرودة
في القابل المعتدل قبضا وهو في عدم الملايمة دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من
تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملائمتها بين بين وهو
القبض وكونه في عدم الملايمة فوق الحموضة ظ واما كونه في ذلك دون العفوصة فلان العفص يقبض باطن اللسان
وظاهره معا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون النفرة عنه في تلك الغاية
والمعتدل الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا ملائما وذلك لانه لا يفرق تفريقا شديدا ولا يكثف ايضا
تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث فيه طعم ملايم وهو في القابل الكثيف يحدث الحلاوة وذلك
اجزاء الفاعل ويؤثر تاثيرا تاما ملائما جدا وهو بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هي في
غاية الملايمة اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملايمة للامزجة المعتدلة والذها واشهاها عند القوى الذائقة
وفي اللطيف الدسومة لقلة المقاومة بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فينفذ اجزاء الفاعل فيه ويفعل
فعلا ضعيفا ملائما فيحدث منه بكيفية ضعيفة ملايمة هي الدسومة وفي القابل المعتدل التفاهة وذلك لان
القوة المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها في القابل المعتدل اقل من تاثيرها في الكثيف واكثر من تاثيرها في اللطيف
فيجب ان يحصل هناك كيفية ملائمة هي اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا تؤثر
في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية لعدم
تاثير الفاعل المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته فلا يحصل بذلك الطعم احساس بخلاف الدسومة
فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ في المذاق فتؤثر فيه بمادته وان لم تؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة
دون التفاهة وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم
المالح فانه مر مكسور برطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل ايضا على تاخر الملوحة عن المرارة في السخونة
ان البورق والملح المر اسخن من الملح الماكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التي تخلق تكون
اولا عفصة شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى
الحلاوة والحامض وان كان اقل بردا من العفص لكنه في الاغلب اكثر تبريدا منه لشدة نفوذه بسبب لطافته ومن هذا
يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته
وهذه الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك اما بحسب التركيب من اجسام ذوات
طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها اذا ركبت احس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسائط
واما بسبب تركب الاسباب المقتضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها
فيه طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان في كل واحد من التركيب والتركب المذكورين كثرة
غير منحصرة فيتعدد الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة ومن الطعوم المركبة ما له اسم على حدة نحو البشاعة المركبة
من مرارة وقبض كما في الحضض ونحو الزعوقة المركبة عن ملوحة ومرارة كما في السبخة والسبخة ومن الطعوم المركبة

لشدة المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع خ م

مالیس

ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة كما في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض كما
في الباذنجان ومنها المشمومات ولا اسماء لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة طيبة ورائحة منتنة
ويختلف ذلك بحسب الاشخاص فان الملائم لشخص قد يكون غير ملائم لغيره وقد يطلق عليه اسم باعتبار ما يقارنه من طعم
كما يقال رائحة حلوة ورائحة حامضة وقد يطلق عليه اسم باعتبار الاضافة الى محله كما يقال رائحة الورد والتفاح والاستعدادات
المتوسطة بين طرفي النقيض النوع الثاني من الكيفيات هي الكيفيات الاستعدادية اي التي من جنس الاستعداد لانها مفسرة
باستعداد شديد نحو الانفعال اي التهيؤ لقبول اثر ما بسهولة او سرعة وهو وهن طبيعي كالممراضية واللين ويسمى اللاقوة
او استعداد شديد نحو اللاانفعال اي التهيؤ للمقاومة وبطء الانفعال كالمصحاحية والصلابة والمشهور ان لها نوعا
ثالثا وهو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء لان المصارعة تتعلق بامور ثلاثة الاول العلم بتلك
الصناعة والثاني القوة القوية على تلك الافعال فهما من الكيفيات النفسانية والثالث كون الاعضاء بحيث يعسر
عطفها ونقلها فهو في الحقيقة من باب الاستعداد نحو اللاانفعال فلم يثبت قسم ثالث فان قيل لما اعتبر في كل واحد
من استعدادي القابل للانفعال واللاانفعال الشدة خرج عنهما اصل القبول الذي نسبته اليهما على السواء فيكون قسما
ثالثا قلنا معنى كون الشيء قابلا لآخر انه بحيث يمكن ويصح ان يحل فيه ذلك الاخر وهذا امر اعتباري لا يتصف به ذلك
الشيء ثم انه قد يوجد فيه امور يتفاوت بسببها حال ذلك القبول بالنسبة الى القابل قربا وبعدا فتلك الامور هي المسماة
بالاستعدادات فاصل القبول من باب الامكان الذاتي ومراتبه المقتضية لقرب القبول وبعده من باب الاستعداد فيكون الشدة
المستلزمة للرجحان معتبرة في الاستعداد ولما كان بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال وبعضها مرجحا للاانفعال وبينهما تنافيا
متباعدا في الغاية كانت الاستعدادات متوسطة بينهما توسطا معنويا بالقرب بعضها من احدهما وبعضها من الاخر
فبطل ما توهم من ان التوسط ههنا ليس حقيقة ولا مجازا فيكون اطلاقه خطاء من حيث اللغة والنفسانية حال او ملكة
النوع الثالث من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها تكون من بين
الاجسام للحيوان دون الجماد والنبات فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب وغيره ثم الكيفية النفسانية
ان كانت راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا والتمايز بينهما قد لا يكون الا بالعارض بان يكون الصفة
حالا ثم تصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا منها العلم اي من الكيفيات النفسانية
العلم وهو اما تصور واما تصديق جازم مطابق ثابت العلم يطلق تارة ويراد به الصورة الحاصلة في الذهن وهي ان
كان اذعانا وقبولا للنسبة يسمى تصديقا والا تصورا والتصديق ان كان مع تجويز لنقيضه يسمى ظنا والا جزما واعتقادا
والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا مركبا وان كان مطابقا له فان كان ثابتا اي ممتنع الزوال بالتشكيك يسمى
يقينا والا تقليدا فان قيل لما فسر الثبات بامتناع الزوال وجب ان لا يحصل العلم اليقيني الا في الضروريات لان النظريات
قد يغفل الذهن عن مباديها فيتشكك فيها بالتشكيك بل قد يحكم فيها بالخلاف وان فسر الثبات بعسر الزوال لم يكن
مخرجا للتقليد قطعا لانه قد يكون عسير الزوال اجيب بان النظريات اذا حصلت عن مباديها كانت كالضروريات في
امتناع التشكيك فيها وان غفل عن مباديها كما في المسائل الهندسية والحسابية فانها اذا انفك بها عن مباديها التي
لا شبهة فيها لم يتطرق اليها شك وان غفل عن خصوصيات تلك المبادي ويطلق تارة ويراد به اليقين فقط ويطلق

امرى و يراد به ما يتناول اليقين والتصور مطلقا وهذا هو المراد ههنا وفسر العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب لمحلها تميزا
لا يحتمل متعلق ذلك التميز نقيض ذلك التميز فقولهم صفة وهي ما يقوم بغيره يتناول العلم وغيره وقولهم توجب لمحلها تميزا اي
يوجب لمحلها الذي هو النفس تميزا لشيء يخرج الصفات التي توجب لمحلها التميز عن غيره فقط وهي ما سوى الادراكات فان القدرة
مثلا يوجب امتياز محلها عن العاجز لا تميزه لشيء بخلاف العلم فانه يوجب تميز المحل وتميزه معا وقولهم لا يحتمل متعلق
ذلك التميز نقيض ذلك التميز يخرج الصفات الادراكية التي توجب لمحلها تميزا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والجهل
المركب والتقليد فانا اذا قلنا زيد قائم فقد حصل لنا تميز متعلق بنسبة القيام الى زيد اعني ايجابها ولذلك التميز
نقيض متعلق بتلك النسبة بعينها وهو سلب تلك النسبة ففي صورة الظن نسبة القيام الى زيد يحتمل السلب بمعنى
انا لو اخطرنا هذا السلب بالبال لجوزناه في الحال وفي صورة الجهل المركب والتقليد وان لم يجوز في الحال لكن يمكن ان
يلوح امر يوجب ان يسلب القيام عن زيد فلم يبق في الحد من التصديقات الا التصديق الجازم المطابق الثابت اعني اليقين
تناوله للتصورات باسرها بناء على ما زعم بعضهم من ان التصورات لا نقائض لها وقد مر ذلك في بحث التقابل واعترض
على هذا الحد بانه يوجب ان لا يكون التصديق اعني النفي والاثبات علما بل ما يوجبهما وان لا يكون التصور ايضا علما
بل ما يوجبه والصواب ان يقال كما هو المنقول عن بعضهم انه تمييز لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز ولا يحد اي لا
يحد العلم لانه بديهي التصور والتحديد انما يكون للكسبي وما ذكروه في معرض التعريف تعريف له بحسب اللفظ
والاشياء البديهية قد تعرف بحسب اللفظ كما اشرنا اليه في صدر الكتاب وقيل لا يمكن تحديد العلم لان غير العلم لا يعلم
الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الاخر واعترض عليه بان معلومية غير
العلم انما يكون بحصول علم جزئي متعلق بذلك الغير لا بمعلوميته ولا بمعلومية حقيقة العلم والموقوف على معلومية
الغير هو معلومية حقيقة العلم لا حصول العلم الجزئي فلا دور ويقتسمان الضرورة والاكتساب اي ينقسم كل من التصور و
التصديق الى الضروري والمكتسب والمراد بالكسبي هو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب وبالضروري ما يقابله اعني
ما لا يتوقف حصوله على النظر والكسب ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل وحلول المثال مغاير يعني لا بد في العلم من
انطباع شبح ومثال من المعلوم في النفس فانا نحكم على المعدومات بل الممتنعات باحكام وجودية صادقة في نفس الامر وكل
ما يحكم عليه باحكام كذلك فله وجود لما مر من ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له واذ ليس في الاعيان فهو في النفس
وما في النفس اما نفس حقيقته او مثاله والاول باطل اذ لا حقيقة للمعدوم بل الممتنع حتى يحصل في العقل فتعين الثاني
والمحققون القائلون بالوجود الذهني للاشياء انفسها لا اشباحها لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الموجود في النفس
ماهية المعدوم لا حقيقته ولا مثاله قيل هذا الدليل على تقدير صحته انما يدل على ان العلم بالمعدومات لا بد فيه من الانطباع
لا على ان العلم مطلقا يجب فيه الانطباع كما هو المدعى واجيب بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بموجود وعلمنا
بمعدوم فان كان احدهما بانطباع كان الاخر ايضا كذلك فان قيل علم الله تعالى بالمعدومات والموجودات ليس بالانطباع
مع جريان الدليل بعينه فيه اجيب بان العلم بالاشياء يكون على وجهين احدهما يسمى حصوليا وهو بحصول صور الاشياء
في القوى المدركة والاخر يسمى حضوريا وهو بحضور الاشياء بانفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا والامور القائمة بها اذ ليس فيه
ارتسام وانطباع بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم وهو اقوى من العلم الحصولي ضرورة ان انكشاف الشيء على آخر

لا بحضوره

لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشاف غيره عليه لاجل حضور مثاله عنده فقوله لا بد في العلم من الانطباع معناه ان المعلوم
اذا لم يكن بنفسه حاضرا عند العالم لا بد ان يكون مثاله حاصلا عنده ولما ادعى قائم البرهان على القول بحصول صور الاشيا
في ذاته تعالى حكم بعضهم بان علمه تعالى بالاشياء انما هو بحصولها انفسها عنده تعالى لكن في العلم بالمعدومات واحوالها خصوصا
الممتنعات القول بحصولها انفسها مشكل اذ لا حقائق لها ثابتة حتى يتصور حضورها وقال بعضهم علمه تعالى بالاشيا انما
هو بحصول صورها في مجرد اخر وقوله وحلول المثال المغاير جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لو كان العلم بانطباع
المعلوم وحلوله في النفس لزم ان يكون النفس حارا باردا مستقيما معوجا الى غير ذلك من الصفات المتضادة الممتنعة
الحصول للنفس عند تعلقها لها والتالي باطل فقط وتقرير الجواب ان العلم بانطباع مثال من المعلوم وحلوله في النفس والمثال
مغاير لذي المثال مخالف له في كثير من الصفات واتصاف النفس بتلك الصفات انما يلزم ان لو كانت تلك الصفات انفسها
حالة فيها لا اشباحها وامثالها وقد مر هذا البحث مستقصى في صدر الكتاب ولا يمكن الاتحاد ذهب طائفة الى
ان العالم يتحد بالمعلوم عند العلم وطائفة الى ان النفس الناطقة اذا علمت شيئا اتحدت بالعقل الفعال فقوله ولا يمكن
الاتحاد اشارة الى بطلان هذين المذهبين اى اتحاد الشيء بالشيء غير ممكن لما بينا ان الاثنين لا يتحدان ويختلف
باختلاف المعقول اتفق القائلون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب
الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين على التفصيل لانه لو تعلق بمعلومين
لجاز تعلقه بثالث ورابع الى ما لا يتناهى اذ ليس مرتبة من العدد اولى من مرتبة اخرى فجاز ان يكون واحد منا بعلم واحد
عالما بمعلومات لا تتناهى وانه مح ورد عليه بمنع عدم الاولوية في نفس الامر وان كانت غير معلومة لنا وبانه لم لا يجوز
ذلك في حقنا كما جاز في حقه تعالى وان لم يكن واقعا في حقنا واختاره المص بناء على ان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة
من المعلوم في العالم وصور الاشياء المتغايرة متغايرة وقال القاضي وامام الحرمين يمتنع ان كان المعلومان بحيث
يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالاخر والا يلزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة ان العلم بهذا نفس العلم بذاك
والتقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي معلوميتهما
بعلم واحد في بعض الاحيان وح لا انفكاك فان قيل الامكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائما وفيه المط قلنا
عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما علمان وذهب ابو الحسين الباهلي الى ان العلم الواحد
الضروري يجوز ان يتعلق بمعلومات متعددة اذ لا مانع هيهنا بخلاف العلم الواحد النظري لانه يستلزم اجتماع النظرين
ضرورة ان النظر المؤدي الى وجود الصانع غير النظر المؤدي الى وحدته وانه مح بالضرورة الوجدانية واجيب بمنع اللزوم
لجواز ان يكون المعلومان بعلم واحد حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة ونفي
المعارض وكون الحاصل علما لا جهلا وجعل الامام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم بانه اضافة فيكون
التعلق بهذا غير التعلق بذاك او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم
ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل ومن حيث انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا
القبيل ما لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل فاندفع ما ذكره المص في نقد المحصل من انه اذا فسر العلم بالتعلق ايضا يجوز تعدد
المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخلة فيه ورد بانه ان اراد الجواز الذهني اعني تردد

وجبار القاضي ابو بكر والامام الحرمين ان كل معلومين يمكن ان يعلم احدهما
مع عدم العلم بالاخر كالسواد والبياض ... ان يتعلق بهما
علم واحد حادث والا لجاز انفكاك الشيء عن نفسه ... كان
معلومين لا يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالاخر كالمتضايفين
جاز ان يتعلق بهما علم واحد حادث اذ لا يلزم منه ذلك

لا يكفي ان يجوز ان ... [illegible]
... [illegible]
... [illegible]
الا يكون للواحد تعلقات بامور متعددة ...

الذهن فلا نزاع فيه وان اراد الجواز بحسب نفس الامر على ما هو المتنازع فيه فهو ممنوع اذ يجوز ان يستلزم محالا ولا نعلمه كالحال و
الاستقبال اشارة الى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة حيث قالوا ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حصول الاستقبال
فان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد كانهم ذهبوا الى ذلك فرارا عن لزوم التغير في علمه تعالى فزعموا ان علمه تعالى في
الازل بوجود الاشياء فيما لا يزال عين علمه بها في زمان وجودها واما اهل السنة فقد قالوا ان علمه تعالى صفة واحدة تتعدد
تعلقاتها بتعدد المعلومات وتتغير بتغيرها فلا تغير في صفته تعالى وهو باطل لان المعلوم فيهما مختلف اذ المعلوم في الاول عدمه
في الحال وفي الثاني وجوده في الحال والعلم لا يعقل الا مضافا يعني لا يتحقق العلم الا ان يكون هناك اضافة فتوهم
بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة فورد عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه اذ لا يتصور هناك اضافة وذهب آخرون
الى انه امر حقيقي يستلزم تلك الاضافة فمن قال من هؤلاء انه صفة ذات اضافة توجه عليه ايضا ذلك الاشكال فقط
ومن قال منهم انه صورة الشيء توجه عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع صورتين متماثلتين وتأيد بذلك الاشكال
الوارد على الكل والى هذا المعنى اشار بقوله فيقوى الاشكال باجتماع الصورتين المتماثلتين مع الاتحاد يعني في علم الشيء بنفسه
يتحد العالم والمعلوم ويتوجه عليه الاشكال باجتماع صورتين متماثلتين ويقوى ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة
اذ عند الاتحاد لا يتحقق الاضافة فلا يتحقق العلم لانتفاء لازمه الذي هو الاضافة والجواب عن الاشكال الاول ان علم
الشيء بنفسه علم حضوري فلا اجتماع وقد يجاب ايضا بان احدى الصورتين موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود ظلي وبذلك
يمتازان فلا استحالة وعن الاشكال الثاني ان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة ولا شك ان كون الشيء بحيث
يصح ان يكون عالما مغاير لكونه بحيث يصح ان يكون معلوما وهذا القدر كاف لتحقق الاضافة المذكورة بين الشيء
ونفسه سواء جعلت نفس العلم او لازمة له وهو عرض لوجود حده فيه اي العلم عرض لصدق تعريف العرض عليه
لانه لا شك انا اذا علمنا شيئا يحصل لنا في تلك الحالة كيفية نفسانية هي العلم بذلك الشيء فيصدق عليها حد
العرض سواء كان المعلوم جوهرا او عرضا وما قيل من ان الصورة المعقولة من الجوهر جوهر لا عرض لصدق حد الجوهر
عليها وهو انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والصورة المعقولة من الجوهر كالحيوان مثلا وان كانت
في موضوع هو الذهن لكن ذلك انما هو بحسب الوجود الذهني لا الخارجي بل هي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا
في موضوع والجوهرية والعرضية للشيء انما هما باعتبار وجوده الخارجي فذلك من باب اشتباه العلم بالمعلوم فان
المعلوم كالحيوان مثلا حين كونه معلوما موجود في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجودا لا في موضوع فيصدق
عليه حد الجوهر دون حد العرض اما صورته العقلية اعني العلم به فليست موجودة في الذهن بل في الخارج وفي وجوده
الخارجي موجودة في الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما يصدق عليها حد العرض غاية ما في الباب انها قائمة
بالذهن قيام باقي الكيفيات النفسانية وفرق ما بين الوجود في الذهن والقيام به وقد استوفينا الكلام فيه في بحث
الوجود الذهني فليراجع اليه وهو فعلي وانفعالي وغيرهما العلم اما ان يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورت
شيئا ففعلته ويسمى فعليا او يكون مسببا عن وجود المعلوم كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته ويسمى انفعاليا او يكون
لا هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستقبلة التي ليست فعلا لك وضروري اقسامه ستة ومكتسب يعني ان
العلم ينقسم الى ما يحتاج حصوله الى فكر وهو المكتسب والى ما لا يحتاج في حصوله الى فكر وهو الضروري واقسامه ستة

بديهيات

بديهيات ومشاهدات وفطريات ومجربات وحدسيات ومتواترات واقول وجه الضبط ان القضايا اما ان يكون تصور
اطرافها بعد شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الآلات كافيا في حكم العقل اولا فالاول البديهيات والثاني
اما ان يتوقف على واسطة غير الحس اولا الثاني المشاهدات والاول ان كانت تلك الواسطة فيه لازمة بمعنى لا يعزب عن
العقل عند تصوره للاطراف فهي الفطريات وان كانت غير لازمة فاما ان يستعمل فيها الحدس اولا فالاول الحدسيات و
الثاني ان كان الحكم فيها من شانه ان يحصل بالاخبار فهي المتواترات والا فهي المجربات اما البديهيات ويسمى اوليات ايضا فهي
قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور اطرافها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين وقد
يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن محتاج الى المؤثر او لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان او لتدنس الفطرة
بالعقائد المضادة كما في بعض الجهال اولان الله تعالى لا يخلفه على ما هو مذهب الاشاعرة واما المشاهدات فهي قضايا
يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة او الباطنة ويسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار حارة او الباطنة ويسمى
وجدانيات ومنها ما نجده بنفوسنا لا بالآلات البدنية كشعورنا بذواتنا واحوالنا واما الفطريات فهي قضايا
يحكم بها العقل بواسطة لا يعزب عنه عند تصور الطرفين ولهذا يسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة
زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس
الخفي المنتج لليقين اليها وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم نعرف ماهيته وكلما علم وجود
السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء فان قيل هذا القياس ان حصل بالفكر
كانت المجربات نظرية لا ضرورية وان حصل بالحدس كانت حدسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين من غير حدس ولا
فكر كانت من جملة قضايا قياساتها معها قلنا بل حصل بوجه آخر غير تلك الوجوه وهو انه لما تكررت المشاهدة
حصل هذا القياس من غير نظر ولا حدس وادى الى اليقين واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها بحدس قوي من النفس
يزول معه الشك ويحصل اليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس لما يرى من اختلاف تشكلات نوره بحسب
اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه مضيء دائما جانبه الذي يلي الشمس فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك
واما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى المشاهدة كثرة يمتنع
تواطؤهم على الكذب واعتبر في الاخبار المتواترة كون المخبر به ممكنا وقوعه لان الممتنع لا يحصل اليقين به وان كثرت
الاخبار عن وقوعه ويعتبر ايضا كونه محسوسا لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه فلا يفيد تواتر الاخبار فيها يقينا
فان قيل الخبر المسموع مرة واحدة اذا انضاف اليه قرائن افادت اليقين او قام دليل على صدق قائله داخل في المتواتر
على ما ذكر من وجه الحصر وليس متواترا بلا اشتباه قلنا الخبر الصادق ان علم صدقه بالنظر فهو خارج عن المقسم وان علم
بالحدس فهو من قبيل الحدسيات وكذا الخبر المحفوف بالقرائن فانه انما يفيد اليقين اما بالاستدلال او حدس من القرائن
وعلى الاول يخرج من المقسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات واقول واعلم ان الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة ومقارنته
القياس الخفي كما في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا هو انه لو
لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان القياس المقارن
لها اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل في ماهياتها وقيل الفرق ان التجربة يتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل

المط بسببه فان الانسان ما لم يجرب الدواء بقنا ولو اعطاه من بعض لا يحكم عليه بالاسهال وعدم مخالف
الحدس فانه لا يتوقف على ذلك ومنهم من جعل الاقسام سبعة فوق ما يكون فيها هي الحس فقط ان كان هذا الحس هو
الوهم فهي الوهميات وان كان حسا آخر فهي المشاهدات والامام حصرها في قسمين البديهيات والمشاهدات واعتذر
بوجهين احدهما ان البديهيات تشمل الفطريات نظرا الى ان الوسط لما كان لازما لتصور الطرفين فكان العقل لم يفتقر الا
الى تصورهما وان الحسيات تشمل المجربات والمتواترات نظرا الى استناد حكم العقل فيها الى الحس لكن مع التكرر وكذا
الحدسيات وثانيهما ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام في
الملخص لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون المجربات والحدسيات
من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات وواجب وممكن اي العلم
ينقسم الى ممتنع الانفكاك عن العالم كعلمه بذاته والى ما يقابله كسائر العلوم وهو تابع بمعنى اصالة موازنة في التطابق
فزال الدور اشارة الى مبحث بين المعتزلة والاشاعرة وذلك ان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية
بان الله تعالى عالم في الازل بصدورها عنهم فيستحيل انفكاكهم عنها لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا تكون
اختيارية واجابت المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له قالت الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا
لما هو متاخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا عنه بانا لا نعني بالتابعية ههنا التاخر حتى يلزم الدور بل نعني اصالة
موازنة في التطابق بيان ذلك ان كل واحد من العلم والمعلوم موازن للآخر لانهما متطابقان فكان كل واحد منهما موازن
بالآخر فتوازنا اي توافقا في الوزن والاصل في هذا التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثال له فنسبته
اليه كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا لان ذات الفرس
هكذا ولا يصح ان يقال انما كان ذات الفرس هكذا لان الصورة هكذا كذلك يصح ان يقال انما علمت زيدا شريرا لانه كان في نفسه
شريرا ولا يصح ان يقال كان زيد في نفسه شريرا الا في علمته شريرا فالله سبحانه انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال
كذلك لا ان الامر بالعكس حتى يتم دليل الاشاعرة فان قيل حاصل هذا الكلام ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له وح
يلزم ان لا يكون علمه فعليا اصلا اقول التابعية بالمعنى الذي ذكرنا انما يجري في العلوم التصديقية التي لا بد لها من واقع تطابقه
فان المطابقة والاصالة فيها بالمعنى الذي ذكرنا انما يتصور فيما بينها وبين الواقع الذي هو معلومها والعلم الفعلي انما
يكون تصورا ولا بد فيه من الاستعداد اما الضروري فبالحواس واما الكسبي فبالاول يريد ان علوم الانسان كلها
يفيض عليه من المبدأ الفياض فهو قابل لها لا فاعل الا ان فيضانها عليه يتوقف على استعدادات مخصوصة اما الضروريات
فاستعدادها باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة فانه اذا احس بجزئيات نوع ما وارتسم في ذهنه صورها المتمثلة
على الماهية النوعية وتشخصاتها وتوجه بالقوة المسماة بالمفكرة الى مقايسة بعضها الى بعض استعد لان يفيض على نفسه
الناطقة صورة تلك الماهية النوعية مجردة عن المشخصات واذا احس بجزئيات انواع متعددة وقاس بينها استعد لفيضان
صور المشتركات فيما بينها والمميزة لها واذا حصل هذه التصورات الكلية ولاحظ النسبة بينها وحكم بها بلا فكرة
فقد حصل له التصديقات والتصورات الضرورية واما النظريات فاستعدادها بهذه الضروريات فانه اذا تصرف
في الضروريات على قانون الاكتساب استعد لفيضان الكسبيات المتوقفة عليها بلا واسطة واذا تصرف في هذه الكسبيات

على ذلك

على ذلك القانون استعد لفيضان اكتساب اخر هكذا وباصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح

اخر مفارقة النوعين الادراك يطلق على معنيين باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة من الشئ عند المدرك اعم من ان

يكون مجردا او ماديا جزئيا او كليا جوهرا او عرضا حاضرا او غائبا حاصلا في ذات المدرك او في آلته والادراك بهذا المعنى

اقسام اربعة الاحساس الذي هو ادراك الشئ الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مكفوفة بهيئات مخصوصة من الاين

والكم والكيف وغيرها والتخيل الذي هو ادراك ذلك الشئ مع تلك الهيئات ولكن في حال غيبته بعد حضوره

والتوهم الذي هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك المجرد عنها سواء كان كليا او جزئيا

وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك بهذا المعنى فالادراك بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة

الجنس النوع والثاني هو الاحساس فقط فهو بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة النوعين المندرجين تحت جنس واحد

لاندراجهما تحت الادراك بالمعنى الاول فالادراك في عبارة المتن فاعل يفارق والتقدير يفارق الادراك وتعلقه

على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول تعلق العلم بالعلة اما بماهيتها من حيث هي لا باعتبار آخر وهو لا

يستلزم تعلق العلم بالمع اصلا اللهم الا ان يكون المع لازما بينا لماهية العلة بمعنى انه يلزم من تصور ماهية العلة

تصور ماهية المع وذكر في الملخص انا متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المع ومتى كان

كذلك كان العلم بالمع حاصلا والمقدمتان ظاهرتان بناء على القول بان التعقل يستدعي حصول ماهية مساوية

للمعقول في العاقل اقول فيه نظر لان تصور العلة انما يوجب تصور المع اذا كانت العلة بوجودها الذهني علة

لوجود المع في الذهن وح يكون المع لازما بينا للعلة وقد استثنيناه قوله متى عقلنا العلة بكنهها فقد

حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المع قلنا قد حصل في الذهن ماهية اذا تحققت في الخارج تحقق المعلول

في الخارج بمعنى كون ماهية العلة موجبة لماهية المعلول ان العلة بوجودها الخارجي يستلزم وجود المع في الخارج

لا انها بوجودها الذهني يستلزم وجود المع في الذهن وهذا هو المط واما بماهيتها من حيث انها مستلزمة للمعلول

او علة له وهذا علم ناقص بالعلة يستلزم العلم بالمعلول لكن لا مط بل من حيث هو لازم للعلة او معلول لها

ضرورة ان الملزومية واللازمية والعلية والمعلولية من المتضايفات التي لا يتصور ولا يصدق بثبوتها الا معا وهو

علم ناقص بالمع واما بماهيتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها وما لها في نفسها وما لها بالقياس

الى غيرها وهذا علم تام بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمع كذلك اى على الوجه التام ولا عكس اعني ان العلم التام بالمع

لا يستلزم العلم التام بالعلة كما هو المشهور وقد يتوهم ان العلم بالمع من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم بالعلة

كذلك لان العلة وملزوماتها من ملزومات المع فان قيل معروضات العلة ليست ملزومة للمع قلنا كذلك

عوارض المع ليست من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمع مستعملة

عندهم في موارد متعددة كاثبات علمه تع بسائر الموجودات لكونه عالما بذاته واثبات علم غيره من المجردات بمعلولاته

كذلك الى غير ذلك من المواضع التي يستدل فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول فان لم يمنع كون المبدأ الاول تع

عالما بذاته تع من جميع تلك الوجوه فقد يمنع ذلك في غيره فلا يتم مقصودهم فيه فالصواب ان يق العلم بوجود العلة

التامة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين ولا عكس لان العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا العلم بوجود علة ما في السبب

فى ذلك ان العلة التامة تكون بخصوصها مقتضية لمعلول مخصوص والمع الخاص يستدعى لامكانه علة ما فالعلية مستندة الى خصوصية الذات التى لا يتصور اقتضاؤها الا لشئ مخصوص والمعلولية مستندة الى امكان ذات مخصوصة ولا شك ان الامكان لا يستدعى علة مخصوصة قيل فالعلم بالعلة يستلزم العلم بماهية المع وانيته والعلم بالمع يستلزم العلم بانية العلة دون ماهيتها ومن ثم حكم بان الاستدلال بالعلة يستلزم علما تاما والاستدلال بالمع يوجب علما ناقصا اقول وفيه النظر المذكور آنفا فان اقتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب التحقق الخارجى وذلك لا يفيد استلزام العلم بالعلة للعلم بالمع انما المفيد لذلك هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهنى نعم اذا علم ان آ مثلا علة تامة لب وعلم مع ذلك ان آ موجود علم ان ب ايض موجود لما علم ان خصوصية ذات آ مقتضية لخصوصية ذات ب دون العكس فانه اذا علم ان ب موجود لا يعلم ان آ موجود لامكان ان يوجد ب بعلة اخرى غير آ فالعلم بوجود العلة المعينة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين دون العكس واما العلم بماهية المع فلا سبيل الى استنتاجه من العلم بماهية العلة الا ان يكون المع لازما بينا للعلة كما ذكرنا ومراتبه ثلث اى مراتب العلم ثلث الاولى كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من شانه العلم وهذه القوة قد تكون قريبة من الفعل كما فى العقل بالفعل وقد تكون بعيدة منه كما فى العقل الهيولانى وقد تكون متوسطة كما فى العقل بالملكة وانما جعل الاستعداد القريب او البعيد او المتوسط الجامع لعدم العلم من مراتب العلم تجوزا ونظرا الى ان استعداد الشئ كانه منه ولا يخفى انه عد القريب من تلك المراتب الى الثانية العلم الاجمالى وهو حالة متوسطة بين القوة المحضة التى هى حالة الجهل وبين الفعل المحض الذى هو حالة التفصيل الثالثة العلم التفصيلى وهو ان يعلم الاشياء متمايزة فى العقل منفصلة بعضها عن بعض ملحوظا كل واحد منها قصدا فالعلم الاجمالى كمن علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب فى ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده حالة بسيطة هى مبدء تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه بل هى بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هى جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفاصيل التى فى ضمنها وقال الامام ان هذه المرتبة المسماة بالعلم الاجمالى باطلة لوجهين الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يتميز كل واحد منها عن غيره فيكون التفصيلى حاصلا وان لم تكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا اصلا نعم ربما كان حالة من احوالها معلومة تفصيلا فما هو معلوم مفصل وما ليس بمفصل ليس بمعلوم والجواب ان صور تلك التفاصيل حاصلة فى الذهن مجتمعة معا لكن العقل لم يحدق نظره الى كل واحد على حدة ولم يلتفت قصدا الا الى الجملة فاذا شرع فى المسئلة وقررها شيئا فشيئا وحدق النظر الى كل واحد من المعلومات التى فى تلك المسئلة حصل له فى العلم بها مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبديهة عن الاولى التى هى علم بتلك التفاصيل ايض وملاحظة لها اجمالا ونظيرها هاتين المرتبتين من الاحساسات ان ترى جماعة دفعة ثم تحدق النظر اليها فانا نجد فى الابتداء حالة اجمالية وبعد التحديق حالة اخرى تفصل الاولى ولا شك ان ابصارنا لتلك الجماعة حاصل فى الحالتين معا فالحالة الاولى شبيهة بالعلم الاجمالى والثانية بالعلم التفصيلى والثانى انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية فى الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصور حقايق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة و

للعلم

للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورته
ويمتاز عما عداه نعم انه قد يحصل الصور المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب
من حيث هو وتارة مرتبة في الزمان كما اذا تصور اجزاؤه واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكروه من العلم الاجمالي
والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة واخرى مرتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمال بهذا المعنى
لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله
راجع الى ان العلوم قد يجتمع في زمان واحد وقد لا يجتمع بل يتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم
فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلافها
مضيفة الى المعلومات واما ما قالوه من انه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا المرتبة على التقرير فمردود
بان لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو انه شيء يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك
اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا عرفنا النفس من حيث انها
شيء محرك البدن فان لازمها اعني كونها محركة معلوم تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان يعرف بطريق آخر فبطل ما قالوا
وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة
مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل ح متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها
في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا
منكشفة بعضها من بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في
الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان
اجزاؤه معلومة ح بلا قصد واخطار واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم
بالقياس الى معلوم مرتبتان احديهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكروه وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض
الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما
باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو
ممكن بالامكان العام فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد ان تكون معلومة لنا ولا علم بها في هذه الحالة
الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم
عليها وتلخيصه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة
ومرآة لملاحظة افراده فيصح ح ان يحكم على تلك الافراد دونه وذو السبب انما يعلم به كليا اشارة الى مقدمتين مشهورتين
فيما بينهم الاولى ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه الثانية انما يعلم بسببه يعلم كليا واستدلوا على الاولى
بان ذا السبب ممكن وكل ممكن اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان احد طرفيه على الاخر
واذا التفت الى وجود سببه حكم بوجوده حكما قطعيا واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يعلم وجوده باحساس او الهام
او كشف او حدس او اخبار من علم صدقه ببرهان مع عدم العلم بالسبب فان العلم بمجرد امكانه لا يقتضي عدم العلم بوجوده
غايته انه لا يقتضي العلم بوجوده لكنه لا ينافيه ايضا وايد ذلك بان المحسوس يجزم بوجوده مع الجهل بسببه واذا جاز ذلك

فيه فلم لا يجوز في المعلومات وايضا البرهان الانى استدلال بالمعلول لا بالعلة واجيب بان المراد ان ذا السبب لا يعلم علما نظريا

متعلقا بذاته المخصوصة المعينة الا بالسبب وحاصله ان الممكن اذا لم يكن الحكم باحد طرفيه ضروريا لا يعلم بخصوصه الا من

الاستدلال بسببه فخرج بالقيد الاول اعنى نفى الضرورة المحسوس وما علم بالهام او كشف او حدس وبالقيد الثاني اعنى

نفيه البرهان الانى فانه لا يفيد علما بعلة معينة كما عرفت وعلى الثاني بان من علم ان الالف مثلا موجب للباء واستدل

بالالف على الباء فقد حصل له عند هذا الاستدلال العلم بالباء وهو كلى لان نفس تصور معناه لا يمنع من

الشركة والعلم بصدوره عن الالف وهو ايضا كلى لان صدور شىء عن شىء لا يمنع نفس تصوره عن الشركة والكلى

المقيد بالكلى كلى ايضا واعترض عليه بان هذا انما يصح اذا استدل بالالف على الباء اما اذا استدل بهذا الالف على

هذا الباء كان المسبب المعلوم جزئيا حقيقيا قال الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص من حيث انها

اشخاص معلولة لاشخاص اخر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكانه اشار بقوله والصحيح الى ما اشتهر فيما بينهم من انه

لا برهان على الشخص من حيث هو شخص كما انه لا حد له من حيث هو كذلك اعلم ان اصحاب الشرايع والملل اتفقوا على ان مناط

التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقديه من الصبيان والمجانين والبهايم واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم

هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكة وهو قريب مما قيل من انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات

في مجارى العادات والقائلون بان الحسن والقبح ذاتيان للعقل فسروه بما يعرف به حسن المستحسنات وقبح المستقبحات

وقال جماعة واختاره المص العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الالات والغريزة هي الطبيعة التي جبل

عليها الانسان والالات هي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر قيد سلامة الالات لان العلم لا يلزم العقل

مط بل عند سلامتها الا ترى ان النائم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه وقد يطلق العقل على غيره اى غير ما هو مناط

التكاليف بالاشتراك فانه يطلق على الجوهر المجرد المقابل للنفس ويطلق على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها علما

وعملا ويطلق على نفس تلك المراتب وعلى قواها في تلك المراتب ايضا وبيان ذلك ان للنفس باعتبار تأثرها عما فوقها

من المبادى واستفاضتها عنها ما يكمل جوهرها من التعقلات قوة يسمى عقلا نظريا له مراتب ولها باعتبار تاثيرها

في البدن لتكميل جوهره تأثيرا اختياريا وان كان ذلك ايضا عايدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها

في تحصيل العلم والعمل قوة اخرى يسمى عقلا عمليا له ايضا مراتب اربع اما مراتب النظرى فهى اما كمال واما استعداد

نحو الكمال قريب ومتوسط او بعيد فالبعيد وهو محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها

بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها ويسمى النفس وقوة النفس في هذه المرتبة ايضا بهذا

الاسم وكذا الحال في ساير المراتب فانه تطلق الاسماء على المراتب انفسها وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب وعلى قواها

فيها وانما قيدنا الهيولى بالاولى لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق للبسايط وكالعناصر للمواليد ليست خالية عن

الصور كلها بل الصور ماخوذة فيها بخلاف الهيولى الاولى فانها في حد نفسها خالية عنها اذ ليس شىء منها ماخوذا فيها

وان لم يجز انفكاكها عن الصور كلها والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا

بالملكة والمراد بالملكة ما يقابل الحال لان استعدادا الانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل

العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء على قربه كما يسمى العقل بالفعل عقلا بالفعل مع كونه

بالقوة

بالقوة لان قوته قريبة من الفعل جدا والقريب هو الاقتدار على استحضار النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب
جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب فله ان يكتب
متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال وهو ان يحصل النظريات مشاهدة فيسمى عقلا
مستفادا اى من خارج هو العقل الفعال الذى يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات واعلم ان العقل
الهيولانى والعقل بالملكة استعدادان لاستحصال الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد لاسترجاعه واسترداده
فهو متاخر فى الحدوث عن العقل المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا تصير ملكة ومتقدم عليه فى البقاء
لان المشاهدة تزول بسرعة ويبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى مشاهدته فمنهم من نظر الى التاخر
فى الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم فى البقاء فجعله مرتبة ثالثة وايضا العقل المستفاد يتصور
بالقياس الى كل مدرك وقد يعتبر بالقياس الى جميع المدركات معا وهو ان يصير جميعها حاضرا مشاهدا بحيث لا
يغيب عنه شىء اصلا وهو بهذا المعنى انما يكون فى دار القرار ومنهم من جوزه فى دار الدنيا للنفوس قوية لا يشغلها شان عن شان
فكانهم وهم فى جلابيب من ابدانهم قد نضوها وانخرطوا فى سلك المجردات التى تشاهد معقولاتها دائما واما
مراتب العملى فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبوية والنواميس الالهية وثانيها تهذيب الباطن من
الملكات الردية ونفض آثار شواغله عن عالم الغيب وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تجلى النفس
بالصور القدسية ورابعها ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة
جلال الله تعالى وجماله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة فى جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا
فى علمه الشامل بل كل وجود وكمال انما هو فائض من جنابه والاعتقاد يقال لاحد قسميه فيتعاكسان فى العموم والخصوص
الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او غير جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت
وهذا متداول مشهور وقد يقال لاحد قسمى العلم اعنى اليقين الذى قد بين ان العلم ينقسم اليه والى التصور فيتعاكس
العلم والاعتقاد فى العموم والخصوص بحسب الاصطلاحين لان الاعتقاد بالمعنى الثانى اخص من العلم وذلك ظاهر
وبالمعنى الاول اعم من العلم اذ يصدق على الظن والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وفى هذا الكلام تحمل ما لان المتبادر
منه ان يكون نسبة الاعتقاد بحسب الاصطلاحين فى العموم والخصوص الى العلم بمعنى واحد وليس كذلك لان الاعتقاد بالمعنى
الاول انما يكون اعم من العلم اذا اريد بالعلم اليقين وبالمعنى الثانى انما يكون اخص منه اذا اريد ما هو منقسم الى التصور
واليقين اللهم الا ان يكتفى بالعموم من وجه ويقع فيه التضاد بخلاف العلم اى الاعتقاد بالمعنى الاول يقع فيه التضاد
يعنى قد يكون اعتقاد ضد الاعتقاد وذلك بان يتعلق احدهما بايجاب نسبة ويتعلق الآخر بسلب تلك النسبة
بعينها فان هذين الاعتقادين امران وجوديان يمتنع اجتماعهما فى محل واحد هو المعتقد وان جاز توارد هما عليه
متعاقبين بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثانى فان الادراك المتعلق بالسلب او الايجاب اذا لم يطابق الواقع لا يكون
علما ولا اعتقادا بالمعنى الثانى والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور علمان يتعلق احدهما بايجاب نسبة والآخر
بسلب تلك النسبة والاعتقاد ان كان بالمعنى الثانى فلا يجرى فيهما التضاد والسهو عدم ملكة العلم وفرق بينه وبين
النسيان للنفس الناطقة بالقياس الى مدركاتها احوال ثلث الادراك وهو حصول الصورة عندها والذهول المسمى

بالسهو وهو زوال الصورة عنها بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزانتها

والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها ايضا فالسهو

هو حالة متوسطة بين الادراك والنسيان ففيهما زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه فان قيل النسيان قد يكون في

المعقولات ولا يتصور زوالها عن خزانتها اعني الجوهر المجرد واجيب بان النسيان فيها انما يكون بزوال الهيئة التي بها

تتمكن النفس من الاتصال بذلك المجرد وح لا يبقى المجرد خزانة لمعقولات النفس فقد زالت الصورة عن الخزانة بزوال

الخزانة من حيث انها خزانة وقد ظهر بما ذكرنا ان تعريف السهو بعدم ملكة العلم سهو والشك تردد الذهن بين الطرفين

اي بين طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح احدهما على الاخر وقد يصح تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالاخر

فيتغاير الاعتبار الا التصور الاعتقاد والعلم يصح تعلق كل منهما بجميع الاشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالاخر فح

بالاعتبار اذ لا حاجة الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم في العالم كما هو عند علم النفس بذاتها وبساير صفاتها

القائمة بذاتها اقول ذلك في تعلق العلم التصوري بالعلم تصورا او تصديقا وكذا في تعلقه بالاعتقاد فانه اذا

حصل لنا تصور او تصديق واردنا ان نتصور ذلك التصور او التصديق يكفي لنا في ذلك حضور هذا التصور او

التصديق عندنا ولا حاجة لنا الى حصول صورة ذهنية اخرى منتزعة منهما كما في علم النفس بصفاتها القائمة بذاتها وذلك

يسمى علما حضوريا اما اذا تعلق الاعتقاد او العلم التصديقي بالعلم او الاعتقاد كان نحكم على تصور الانسان مثلا

او على التصديق بحال من احواله بانه كذا كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور بالتصور او التصديق محتاج

الى صورة اخرى منتزعة منه وكان العلم متحدا مع المعلوم بالذات مغايرا له بالاعتبار لكن باقي اجزاء التصديق كتصور

المحكوم به وتصور النسبة والحكم لا يكون الا بحصول صور من تلك المدركات عند المدرك ويكون العلم ح مغايرا

للمعلوم بالذات والجهل بمعنى يقابلهما وباخر قسم لاحدهما الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا وهو

عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم

للملكة والثاني يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا

الى شبهة او تقليد ويسمى مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به وبهذا المعنى قسم من الاعتقاد

بالمعنى الاعم والظن ترجيح احد الطرفين اي الظن اعتقاد احد الطرفين اي الايجاب والسلب اعتقادا راجحا لا ينقض

النفس معه عن الطرف الاخر وهو غير اعتقاد الرجحان فان اعتقاد الرجحان قد يكون جازما بخلاف الظن فانه اعتقاد

راجح بلا جزم وهو المراد من قوله ترجيح احد الطرفين ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل فان بعض الظنون

اقوى من بعض وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئيه ض ومع فساد احدهما قد يحصل ضده يشير الى كيفية

اكتساب النظري من الضروري ولا خفاء في ان كل مطلوب لا يحصل من اي مبدا يتفق بل لا بد من مبادي مناسبة لزوما

لا توصل اليه كيفما اتفق بل لا بد من ترتيبها على هيئة مخصوصة وهذا الترتيب هو النظر وعرفوه بانه ترتيب امور

معلومة حاصلة لتحصيل ما هو غير حاصل فتلك المبادي بمنزلة الجزء المادي للنظر وتلك الهيئة بمنزلة الجزء الصوري

له فاذا كانتا صحيحتين يعني على الشرائط المعتبرة في الانتاج افاد علما ض من غير تخلف واما اذا فسدت احديهما

او كلتاهما فلا تفيد علما ض يعني لا تستلزمان العلم بل قد يحصل بهما العلم كما اذا قيل كل انسان حجر وكل

حيوان

حيوان ينتج كل انسان حيوان وقد يحصل بهما ضد العلم اي الجهل كما في كل انسان حجر وكل حجر جماد ينتج ان كل انسان جماد
وذلك اذا كان الفساد مقصورا على المادة كما في هذين المثالين واما اذا كانت الصورة او كلتاهما فاسدة فلا يفيد
شيئا اصلا لا علما ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانسان كاتب وبعض الكاتب شاعر لا ينتج شيئا اصلا لا ايجابا ولا سلبا
كبعض الانسان شاعر وكبعض الانسان ليس بشاعر وحصول العلم عن الصحيح واجب لما ذكر ان النظر الصحيح بمادته وصورته
يحصل به العلم من غير تخلف اراد ان يشير الى ما اختاره من القول في كيفية هذا الحصول والمذاهب المشهورة في هذه
المسئلة ثلثة الاول مذهب الاشعري وهو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح باجراء العادة بناء على اصله وهو ان
الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس لشيء منها مدخل في وجود شيء آخر الا ان الله تعالى قد يوجد بعضها
عقيب بعض آخر بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فان
تكرر منه ايجاده عقيبه يسمى ذلك عادة وان لم يتكرر يسمى خارقا للعادة ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن
متكرر فيكون مستندا اليه بطريق العادة والثاني مذهب الحكماء وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان المبدأ الفياض
لوجود الحوادث موجب بالذات وان فيضانها منه موقوف على الاستعداد التام ولا شك ان العلم الحاصل عقيب
النظر امر حادث فيندرج في تلك القاعدة والثالث مذهب المعتزلة وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان افعالنا
الاختيارية صادرة عنا اما بمباشرة ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل آخر منا واما بتوليد ان كان بتوسط فعل
آخر فزعموا ان العلم الحادث عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صدوره
بطريق التوليد وارادوا بالفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التأثير ليرد الاعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا
النظر على بعض التفاسير الا ترى ان الحركة ايضا ليست كك وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعل لفاعل
واحد واحتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مط على بطلانه ههنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا
النظر ابتداء لاشتراكهما في النظرية واجاب المعتزلة عنه بان هذا لا يفيد اليقين لكونه قياسا فقهيا ومع ذلك
فانا انما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا يوجد في ابتداء النظر هي عدم مقدورية التذكر فانه يقع بطريق
الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان العلم ايضا من افعاله فلم يصح التكليف
به اذ هو تكليف بفعل الغير فان صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر بطل القياس لان العلة غير
مشتركة والا منعنا الحكم الذي هو عدم التوليد والتزمنا التوليد في التذكر فان ابا هاشم صرح بان التذكر الناتج
للذهن بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى والذي بفعله العبد بقصده
واختياره فهو تولده لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله وايضا التذكر انما يكون بعد حصول العلم
وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزمه
هذا المح اقول الحق ان المنظور فيه ان كان مشاهدا معلوما للنفس فتذكر النظر لا يفيد العلم به ولا تذكره للزوم تحصيل
الحاصل وان كان معلوما غير مشاهد لها فهو يفيد تذكره وان صار نسيا منسيا فهو يستلزم العلم به واختار المص
ان حصول العلم عقيب النظر واجب ولم يتعرض الى ان ذلك الوجوب بطريق الافاضة كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد
كما هو مذهب المعتزلة وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي يحتمل ان يكون هو مختار المص وهو ان حصول العلم

عن النظر الصحيح واجب لازم له لزوما عقليا غير متولد منه واستدل الامام اما على وجوبه فبانا نعلم ضرورة ان من علم ان
العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث واما على انه
غير متولد فبان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى فيكون العلم عقيب النظر لكونه ممكنا واقعا بقدرته لا بقدرة العبد واعلم
ان هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وانما يصح اذا احتاج قيد الابتداء في استناد
الاشياء الى الله تعالى وجواز ان يكون لبعض آثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن
بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقوله المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال
عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يترك بان لا يوجد
ذلك الموجب لكنه لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وح يقال النظر صار بايجاد الله تعالى موجبا
للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه ولا حاجة الى المعلم يعني ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى
ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد ثبت وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق
سواء كان في المعارف الالهية او غيرها وسواء كان معه معلم او لا الثاني ان نظر المعلم لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج
الى معلم آخر ويتسلسل واجيب عنه بانه قد يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله بخاصية يقتضي كمال عقله واستقلاله
في معرفته تعالى وينتهي سلسلة الاحتياج الى النبي الذي يعلم الاشياء بالوحي الثالث ان صدق المعلم ولا بد منه ان علم
باخباره لصدقه في اقواله لزم الدور لان اخباره هذا انما يفيدنا العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه في اقواله
كلها حتى يتحقق عندنا صدقه في هذا الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بنظر العقل فهو كاف في معرفة
الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب بانه قد يشارك العقل قوله في العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم
بالعقل منها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا كفاية اقول لهم ان يجيبوا بان صدق
المعلم ليس من المعارف الالهية التي يدعي عدم استقلال العقل فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية الامور الغائبة
عن الحواس وصدق المعلم مما يهتدي اليه بمشاهدة قرائن الاحوال وبهذا يخرج الجواب عن الاول الذي هو معتمد الاصحاب
في الرد عليهم بان يقال انه تعالى لكونه مجردا غائبا من الحواس لا يوجد مقدمات ضرورية يناسب العلم بذاته وباحواله
ذاته حتى يستنتج منها بالنظر فان طريق حصول العلوم الضرورية كما ذكر آنفا هو الاحساس بالجزئيات والتنبه لما
بينها من المشاركات والمباينات حتى تفيض من المبدء العلوم الكلية من التصورات والتصديقات ولا شك ان تلك
العلوم الفائضة لا يتعلق بما لا حظ للحواس فيه فلا بد من معلم مؤيد من عند الله يبين لنا العلوم المتعلقة بما لا حظ
للحواس فيه من التصورات والتصديقات حتى يحصل لنا مادة النظر في المعارف الالهية اذ قد تبين ان النظر لا بد له من مادة
هي العلوم التصورية والتصديقية المناسبة للمط فطريق الرد عليهم ان يقال ذلك المعلم هو النبي صلعم ولا شك في الاحتياج اليه
وبهذا الجواب يخرج عما قيل من ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا
يفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن ماخوذا من معلم وامتثالا لامره على ما قال النبي صلعم امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم
بان يقال ذلك المعلم هو النبي صلعم وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد

والعلم

والتعلم ويتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته ولهم وجهان الاول انه كثر الخلاف بين العقلاء في المعرفة كثرة
لا تحصى ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة
واحدة واجيب بان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة عنهم فاسدة والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح
نعم قد دل الاختلاف المذكور على صعوبة التمييز بين صحيح النظر وفاسده وهو م الثاني انا نرى الناس محتاجين الى معلم
في العلوم الضعيفة التي يكتفى فيها بادنى ظن كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون اليه
في العلوم الغويصة التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المط فيها اليقين واجيب بان الاحتياج الى المعلم بمعنى عسر
حصول المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى الامتناع بدونه فلا نسلمه ولا يفيده دليلكم نعم لا بد من الجزء الصوري
يعني لا بد ان يرتب العلوم الحاصلة على هيئة مخصوصة حتى يستنتج منها علوم اخر اذ لو كان العلم بالمقدمات ما سواء كانت
مرتبة او غير مرتبة كافية في العلم بما يستند اليها من المكتسبات لكان كل من علم ضروريات مخصوصة وجب ان يكون عالما
بجميع النظريات المستندة الى تلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة وليس كذلك فان كثيرا من العقلاء يعلمون مقدمات
كثيرة ولا شعور لهم بما يستنتج منها وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها على هيئة مخصوصة منتجة لانهم اذا
رتبوها على ما ينبغي علموا نتائجها وشرطه عدم الغاية وضدها وحضورها اشترطوا للنظر صحيحا كان او فاسدا بعد
شرائط العلم من العقل والحيوة وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امرين احدهما عدم غاية النظر اعني عدم العلم بالمط
فانه غاية النظر اذ لا طلب مع الحصول اقول ان النظر غير مشروط بطلب مط معين فيمكن ان ينظر في مقدمات حاصلة
عنده ليحصل مطلوب ما غاية الامر ان المط لكونه حاصلا لا يحصل ثانيا وايض يلزم تحصيل الحاصل واورد عليه
ان من حصل العلم بمط من دليل ربما ينظر في دليل آخر على ذلك المط فينتج له العلم بذلك المط بعينه ولا يكون ذلك
تحصيلا للحاصل لان العلم الحاصل باحد الدليلين يخالف الحاصل بالاخر اما شخصا او صنفا واجيب بان ذلك
اجتماع المثلين وتعدد الدليل لا يجدي نفعا كتعدد الفاعل ووجوب النادية مشروط بعدم سبق العلم بالمط والمقصود
من النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل الثاني والمراد بعدم سبق العلم عدم اليقين اذ لو كان ادراك المط
دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز النظر فيما يؤدي الى اليقين والشرط حاصل لانه ليس معلوما علما يقينيا وكذا الحال
فيما اذا عرفت الماهية بكنهها فانه لا يتصور هناك نظر في معرفتها واما اذا عرفت ببعض اعتباراتها فانه يجوز ان
ينظر لمعرفة كنهها الثاني عدم ضد الغاية اعني عدم الجهل المركب بالمط فان الجهل المركب بالمط ضد للعلم به وذلك
لان الجهل المركب بالمط صارف عن النظر ومع وجود الصارف لا يتصور فعل اختياري من الفاعل فلا يتصور ان يضع ذلك
الجاهل معتقده ويتوجه منه الى طلب مبادية المؤدية الى العلم به كيف وهو جازم بكونه عالما به ويرد عليه ان الجاهل
ربما يتصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ويرتبها غافلا عن خصوصية ما يؤدي اليه فيتأدى الى اليقين بخلاف
اعتقاده فيزول عنه جهله المركب وما يقتضيه المبادي مرتبة دفعة والانتقال منها الى المطالب فذلك حدس لا نظر
وزاد المص شرطا ثالثا وهو حضور الغاية اعني الشعور بالمط اذ لولاه يلزم طلب المجهول المط اقول يرد عليه ان الغافل
عن المط ربما يتصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ويرتبها فيتأدى الى المط كما ذكرنا آنفا وبوجوب ما يتوقف
عليه عقليا وانتفاء ضد المط على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اختلفوا في ان وجوب النظر في معرفة الله تعالى

الاول والاشاعرة الى الثانى واختار المص الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان شكر الله تع وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان

عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله تع وهى متوقفة على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق

فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر فى معرفة الله تع لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب المطلق

العقلى يكون واجبا عقليا والى هذا اشار بقوله ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان اى شكر الله تع ودفع الخوف وكان

التكليف به اى بالنظر واجبا واما ان شكر الله تع واجب عقلا فلان شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله تع على العبد كثيرة

فان كل عاقل اذا رجع نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة روحانية وجسدانية

مما لا يحصى كثرة ولا شك فى انها ليست منه ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت الى منعمها ولم يعترف

له بانعام ولم يذعن بكونه منعما فى حقه ولم يتقرب الى مرضاته تراه ذمه العقلاء قاطبة واستحسنوا سلب تلك النعم

عنه ولا معنى لوجوب العقل الا ذلك فيكون شكر الله تع واجبا واما ان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا

فلان العاقل يرى نفسه مستغرقة بنعم جسام ويجوز ان يكون المنعم بها عليه قد اراد منه الشكر عليها وانه ان لم يشكره

سلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة بسلب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذى هو مضرة ناجزة له فان لم يدفعه

كان مستحقا للذم بين العقلاء فهما واجبان عقليان اعنى شكر الله تع ودفع الخوف عن النفس ولا يتم شئ منهما الا بمعرفته

فانه اذا لم يعرفه لم يتصور ان يشكره واذا عرف بصفاته الكمالية علم انه هل اراد الشكر ام لا وعلم ايضا انه كيف يشكره فيندفع

الخوف ويتم الشكر فيكون معرفته تع ايضا واجبة عقلا وهى لا يتم الا بالنظر فهو ايضا واجب عقلى الثانى ان النظر واجب

بالاتفاق فوجوبه اما عقلى او شرعى والثانى منتف على تقدير ثبوته فتعين الاول واليه اشار اليه بقوله وانتفاء

ضد المط على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اى ولانتفاء الوجوب الشرعى الذى هو ضد المط اعنى الوجوب العقلى

على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا يعنى ان الوجوب الشرعى منتف على تقدير ثبوته لان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف

العلم بصدق الرسول اى لو كان وجوب النظر مط او وجوب النظر فى معرفته تع ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم

بوجوبه على العلم بصدق الرسول اذ به ثبوت الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر فى معجزته بانها فعل

صادر من الله تع تصديقا له ووجوب هذا النظر اعنى النظر فى معجزته ثابت بالشرع ايضا لاندراجه فى مطلق النظر

واما لانه نظر فى معرفة الله تع من حيث انه مرسل للرسول فاذا قال الرسول للمكلف انظر فى معجزتى كى تعرف صدقى

فله ان يقول انا لا انظر فى معجزتك حتى اعرف وجوب النظر فيها على فان ما لا اعرف وجوبه لا يتعين على الاقدام عليه

فلى الامتناع عنه وانا لا اعرف وجوب النظر الا بثبوت شرعك الموقوف على صدقك الذى لا اعلم الا بالنظر فى

معجزتك وانا لا انظر فيها وكان هذا الكلام منه حقا لا يعد مكابرة فيلزم افحام الانبياء اى عجزهم عن اثبات

نبوتهم فى مقام المناظرة وذلك بط اجماعا فكذا ما يستلزمه اعنى كون وجوب النظر شرعيا فظهر انا اذا فرضنا وجوب النظر

بالشرع وفتشنا عن حاله ادى الى بطلانه وانتفائه وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان منتفيا اقول انتفاؤه

م لاستلزام المح اعنى افحام الانبياء اما انتفاؤه على تقدير ثبوته فذلك غير لازم والفرق بينهما ظ لا ستره فيه

لا يق كل ما يستلزم المح فثبوته يستلزم انتفائه لان ثبوته يستلزم المح والمح لكونه ممتنعا لذاته يستلزم انتفاء ذاته

وما يستلزم انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فثبوته يقتضى ثبوت المح وثبوت المح لا يقتضى انتفائه بل ذاته

وانما قلناه

لانا نقول كل ما يستلزم المحال

نقتضى

يقتضي انتفاءه لا يق ذاته اذا اقتضى انتفائه فذلك الاقتضاء ثابت له على جميع التقادير ومن جملتها تقدير ثبوته
ايض يقتضي انتفاءه لانا نقول اقتضاء ذاته لانتفائه على جميع التقادير الواقعة في نفس الامر وثبوت الح ليس من التقادير
الواقعة في نفس الامر والاشاعرة واعترضوا على الوجه الاول بان ذلك مبني على اصلكم الفاسد اعني قاعدة التحسين
والتقبيح العقليين وسنتكلم عليه ولو سلم فلا نم ان العرفان يدفع خوف العقاب لان احتمال الخطا قائم فخوف العقاب
بحاله والعناء زيادة فان قيل لا شك ان من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل لاتصافه بالكمال وتحصيل الاحسن
واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع في اودية الضلال فيهلك ولذا
قيل البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء وايض شكر المنعم ليس بواجب عقلا بالعقل والنقل اما النقل فلقوله تع
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب مط اي نفى التعذيب الدنيوي والاخروي قبل بعثة الرسول فدل على
انه لا وجوب عقليا والا لكان ثابتا قبلها ويلزمه التعذيب لوجود الاخلال بالواجبات العقلية مع امتناع العفو
عندهم واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا فان كان لا لفائدة يلزم العبث وهو غير جائز عقلا وان كان
لفائدة فاما للمشكور وهو باطل لتعاليه عنها او للشاكر اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ او في الاخرة ولا استقلال
للعقل فيها وايض الشكر قد يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال انه لا يقع لائقا ولانه كالاستهزاء لحقارة الدنيا
بالنسبة الى خزائن رحمة الله تع ونعمه وما مثل الشاكر الا كمثل فقير حضر على مائدة سلطان يملك المشارق والمغارب
ويحوي ما بينهما من الكنوز والذخائر فيتناول منها لقمة ثم طفق يذكرها على رؤس الاشهاد ويداوم على تحريك انملته شكرا عليها
ولا شك ان ذلك يعد منه استهزاء فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله تع من تلك
اللقمة عند الملك وما يأتي به العبد مما يعد شكرا احقر عنده من تحريك الانملة بالقياس الى الملك ولانه تصرف في ملك
الغير ولو سلم فلا نم توقفهما على المعرفة المستفادة عن النظر بل يكفي فيهما المعرفة السابقة على النظر الذي هو شرط النظر وعلى
تقدير توقفهما على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نم ان المعرفة متوقفة على النظر لجواز حصولها بالتعليم على ما يراه الملاحدة
او بالالهام على ما يراه البراهمة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه الصوفية ولو سلم فلا نم ان المعرفة
واجبة مط فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك اي تردد الذهن في النسبة او بحال
عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نم ان ما يتوقف عليه
الواجب فهو واجب قولكم في بيانه اذ لو توقف واجب مطلق على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا بل جائز الترك وفرضنا تركه
ففي زمان تركه وعدمه لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا والا لم يكن واجبا مط وفرضناه كذلك بل يجب ان يكون باقيا
على وجوبه فيلزم ايجاب ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف بالمح قلنا لا نم ان ايقاع الموقوف حال
عدم الموقوف عليه مح انما المح ايقاعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه والفرق بينهما ظ لا سترة فيه اقول يمكن تتميم هذه المقدمة
بان يق لو توقف الواجب المطلق على شيء وكان ذلك الشيء جائز الترك لزم امكان تحقق الموقوف بدون الموقوف عليه
هف وايض التكليف بالمح جائز واجاب المعتزلة بانا سنتكلم على اصلنا ونبينه والعرفان يدفع الخوف لاعتقاده انه
مصيب واحتمال الخطاء في نفس الامر لا يقدح في ذلك والمراد بالتعذيب المنفي هو التعذيب الدنيوي والمراد بالرسول هو
العقل لاشتراكهما في الهداية ونفس الشكر مع كونه مشتملا على مشقة فائدة جليلة لانه تقرب الى حضرة المنعم وتوجه

فعلى تقدير ثبوته

وقد تحصل المعرفة بالالهام والوحي للانبياء كما قال اهل الهند فانهم اذا ارادوا حصول شيء من المعرفة وغيره صرفوا هممهم عليه وسلطوا اوهامهم عليه وانقطعوا اعمال بعوثهم بالكلية حتى تحصل لهم مطلوبهم شرح مواقف

امكان تحقق الموقوف بدون امكان الموقوف عليه لازم وبدون تحققه مستحيل فان امكان احد الشيئين بدون الآخر لا يستلزم امكان تحققه متحققا به وتحقق عليهما المستفسر وان اريد معنى آخر سالم عما اورده الشارح فلا بد من تصوره حتى ينظر فيه

اليه والاشتغال به فهو واجب لذاته لا لانه يستتبع فائدة اخرى وعدم استقلال العقل بامر الآخرة ثم لان الثواب و
الاعواض واجبة عندنا عقلا كما سيأتي ولا يتصور ذلك الا باستقلاله في امر الآخرة اجمالا والمعرفة السابقة الاجمالية
ليست كافية بل لا بد من معرفة المنعم ببعض صفاته الكمالية وما ذكر من الالهام والتعليم وتصفية الباطن فيحتاج الى النظر
ليتميز صحيحها عن فاسدها وايضا المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير
فليس شيء منهما مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قلما يفي بها
المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدورا والمراد بالواجب المطلق هو ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجود ما يتوقف عليه كوجوب
الزكوة المقيد بوجود النصاب الا ما يكون واجبا على كل تقدير والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب
على تقدير الاتيان به والتكليف بالمحال قبيح عقلا واعترضوا على الوجه الثاني اما اولا فبانه مشترك الالزام اي ما
ذكرتم من لزوم افحام الانبياء بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم
فهو جوابنا اذ لو وجب النظر بالعقل فما لم ينظر لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه
بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
فيقول المكلف حينئذ لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم انظر لا يقال قد يكون وجوب النظر من القضايا التي قياساتها
معها فيضع النبي للمكلف مقدمات ينساق ذهنه اليها بلا تكلف ويفيده العلم بوجوب النظر فيكون العلم بوجوب النظر
ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات لانا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من
المقدمات الدقيقة الانظار باطل قطعا وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل آخر للمكلف ان لا يستمع الى النبي وكلامه الذي
اراد به تنبيهه ولا يأثم بترك النظر او الاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد
بالافحام واما ثانيا فبالحل وهو ان يقال ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل له الامتناع منه ما لم يجب عليه
لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر او لم ينظر وسواء علم وجوبه او لم يعلم فللنبي ان يقول ليس لك الامتناع
عن النظر لانه واجب عليك شرعا فتعين عليك الاتيان به ولا يسوغ لك اهماله لا يقال فحينئذ يلزم تكليف الغافل لعدم علمه
بالوجوب لانا نقول الغافل الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا من لم يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف وهذا فاهم قد خوطب
بالتكليف فليس من تكليف الغافل في شيء الا يرى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا الحل
ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال قولك لا يجب النظر علي ما لم انظر باطل لان الوجوب ثابت بالفعل في نفس الامر لا يتوقف
على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه واما الاشاعرة فلهم في اثبات هذا المطلب مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر
من الآيات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله تعالى
فانظروا الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امرنا بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب
هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب قال عم
ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك النظر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير
الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد والمسلك الثاني وهو المعتمد
ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما

عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر
وهي لا يتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه والاعتراض عليه من وجوه يعلم بعضها بالمقايسة الى
الاعتراضات الموردة على دليل المعتزلة وبعضها مخصوص بدليلهم وذلك وجوه الاول ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن
لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تع وامره وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما للعارف به تع وهو تحصيل الحاصل
او لغيره وهو تكليف الغافل فان من لا يعرفه تع كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايض بط واجيب بان المقدمة القائلة بان تكليف
الغافل ممنوع عنه اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما من ان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل
انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثاني منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك
لتقرير النبي والصحابة العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع
وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا اذ غاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه ولو كانت
المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم واجيب بانهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة
تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج اما يدلان على الصانع اللطيف الخبير غاية ما في
الباب انهم قصروا عن التحرير والتوضيح للمقاصد العرفانية والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك لقصور بعضهم
فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي لا يقتدر معها على التحرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقتدر
معها على ذلك او يدعى ان العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعيناه اعم من فرض العين وفرض
الكفاية والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والاخر فرض كفاية
وهو حاصل لعلماء الاعصار الثالث انا لا نسلم انما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الواجب الشرعي ما
امر به الله تع ويجوز ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء واجيب بان المعرفة غير مقدورة
المستلزم اياها فايجابها ايجاب لسبب المقدور الذي هو النظر وذلك كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو
غير مقدور له بذاته فانه امر له بمقدوره الذي هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب السيف اذ لا تكليف بغير
المقدور شرعا الرابع المعارضة لما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلثة دالة على انه ليس بواجب
شرعا بل منهي شرعا اولها ان النظر في معرفة الله تع وصفاته وافعاله والعقايد الدينية والمسائل الكلامية
بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي والصحابة الاشتغال بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر
الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة ردة لانه قال من احدث في ديننا
ما ليس منه فهو رد واجيب بان ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة وما
يتعلق بهما ويرددونها مع المنكرين والقرآن مملو منه وهل ما يذكر في الكتب الكلامية الا قطرة من بحر مما نطق به
الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وترتيب المسائل وتفصيل
الدلائل وتلخيص السؤال والجواب لم يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان
وحدة القرائح ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يفيدهم ويدفع
عنهم ما عسى يعرض لهم من شك او شبهة كل حين مع قلة المعاندين المشككين لهم وايض لم يكثر الشبهات في زمانهم

كثيرها في زماننا بما حدث في كل حين فاجتمع لنا بالتدريج كل ما حدث في الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى تدوين
الكلام لحفظ العقايد ودفع الشبه دون زمانهم وذلك كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه ابوابا وفصولا
ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف في زماننا من النقض والقلب والجمع والفرق وتنقيح المناط وتخريجه الى غير ذلك
من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه قدح في الكلام وان ادعيتم ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات
والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه وساير العلوم الشرعية وثانيها انه نهى عن
الجدل كما في مسئلة القدر وروي انه صلعم خرج على اصحابه فراهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك
من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل
فيكون منهيا عنه لا واجبا واجيب بان ذلك النهي الوارد عن الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا بتلفيق
الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقايد الحقة واراءة الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس
كما قال الله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال تعالى بل هم قوم خصمون وقال تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير
علم ومثل هذا الجدل لا نزاع في كونه منهيا عنه واما الجدال بالحق لاظهاره وابطال الباطل فمامور به كما قال تعالى و
جادلهم بالتي هي احسن وقال تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول صلعم لابن الزبعرى وعلى انكم وما
تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح افهم يعذبون فقال
ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وروي ايضا ان شخصا قال اني املك حركاتي وسكناتي وطلاق
زوجتي وعتق امتي فقال صلعم اتملكها دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا
وان قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا وايضا النظر غير الجدل فان الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر
هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدحه الله بقوله ويتفكرون في خلق
السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون مرضيا لا منهيا عنه وثالثها قوله صلعم عليكم بدين العجايز
ولا شك ان دينهن بطريق التقليد اذ لا قدرة لهن على النظر فيجب علينا الكف عنه واجيب بان هذا الحديث لم يثبت
صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمرو بن عبيد المعتزلي قال ان بين الكفر
والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من
عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولكم فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجايز وان سلمنا صحته فالمراد به التفويض
الى الله سبحانه فيما قضى وامضى والانقياد له فيما امره ونهاه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه خبر
آحاد لا يعارض القواطع وما استدللنا به من قبيل القواطع وملزوم العلم دليل والظن امارة اراد ان يشير الى ما
يتعلق به النظر وهو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل به الظن وهو الامارة وكسابطه اي ما يثبت
منه ملزوم العلم والظن اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر واما مركبة من العقلي والنقلي كقولنا
الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله صلعم انما الاعمال بالنيات والنقلي الصرف محال لاستلزامه الدور فان النقلي الصرف
لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول لا يستفاد من العقل على ذلك التقدير والا لم يكن نقليا صرفا
بل لا بد ان يستفاد من النقل فيلزم الدور ومن ثلث القسمة اراد بالنقلي الصرف ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا

تارد

تارك المامور به عاص لقوله تع افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
خالدين فيها ابدا وانما قيدنا المقدمات بالقريبة لان النقلى الصرف ابهم بعض مقدماته البعيدة عقلية لما مر فلا يقابل
المركب بل يندرج فيه وقد يفيد النقلى القطع لاخفاء فى افادة النقلى الظن وانما الكلام فى افادته العلم فالمعتزلة وجمهور
الاشاعرة على انه لا يفيد القطع اى اليقين لانها تتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة فى كلام المخبر الصادق
للمعانى المفهومة وبارادة المخبر تلك المعانى ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية
لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب والعلم بالارادة يتوقف على عدم النقل الى معنى اخر وعلى عدم اشتراك بين هذا
المعنى وبين المعنى الآخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز فى معنى غير المعنى الموضوع له وعلى عدم اضمار شيء يتغير به
المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد والاوقات بالبعض من ذلك بان يراد من اولا الامر ذلك البعض او
يراد ما يفيد بيان انتهاء وقت الحكم ويسمى ناسخا وعلى عدم تقديم وتاخير يغير المعنى عن ظاهره وكل واحد من هذه
الامور لجوازه فى الكلام لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد هذين الامرين اعنى العلم بالوضع والعلم بالارادة
لا بد من العلم بعدم المعارض العقلى الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلى اذ لو وجد ذلك لم يفد الدليل النقلى
بل يجب ان يؤول عن معناه الى معنى آخر والى هذا اشار بقوله ويجب تاويله عند التعارض مثاله قوله تع الرحمن على العرش
استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلى الدال على استحالة الجلوس فى حقه تع فيأول الاستواء
بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قلنا لم يفد الدليل النقلى لان تصديقه يستلزم
تكذيب العقل الذى هو اصل النقل لاحتياجه اليه وانتهائه بالاخرة اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة صدق النقل
بدليل عقلى وفى تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب للاصل والفرع جميعا وما يفضى وجوده الى عدمه باطل قطعا
لكن عدم المعارض العقلى غير يقينى اذ الغاية عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة فى تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان
لا يفيد القطع بعدم الوجود والحق ان الدليل النقلى قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر
كلفظ الارض والسماء وكاكثر قواعد الصرف والنحو فى وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالارادة يحصل
بمعونة قرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة يدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض
والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم فى معانيها التى يراد منها
الآن والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة فى بطلانها وكذا الحال فى صيغ المضارع والماضى والامر والنهى واسم الفاعل
وغيرها فانها معلومة الاستعمال فى ذلك الزمان فيما يراد منها فى زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف
اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع
والارادة وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة فان قيل احتمال المعارض قائم اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلى
او بمعونة القرائن قلنا اما فى الشرعيات فلا خفاء اذ لا مجال للعقل فلا معارض من قبله واما فى العقليات فلان
العلم بنفى المعارض العقلى حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما هو المفروض وذلك لان العلم
بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الاخر فان قيل افادتها اليقين يتوقف على العلم بنفى المعارض فاثباته بها
يكون دورا قلنا افادة اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما

يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك وهو قياس وفيما هو بمعنى ان
ملزوم العلم والظن على ثلثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل ووجه الحصر انه لابد ان يكون بين الموصل والموصل اليه
مناسبة مخصوصة وذلك اما باشتمال الموصل على الموصل اليه واما بالعكس واما باشتمال ثالث عليهما واما بالاستلزام
بينهما اما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة واما غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية
فراجعة اما الى الاستلزام واما الى الاشتمال فالذي باشتمال الموصل او بالاستلزام بينهما هو القياس وعرف بانه قول مؤلف
من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر والذي باشتمال الموصل اليه هو الاستقراء والذي باشتمال ثالث هو التمثيل واعترض
عليه بانه قد يستدل باحد المتساويين على الآخر كما في كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك بالقوة واجيب بان الاستدلال
بحال مفهوم الناطق الذي هو كلي على حال كل واحد من جزئياته التي هي افراد الانسان والقياس اقتراني واستثنائي لان
القياس ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
لكن الشمس طالعة فالنهار موجود ولكن لم يكن النهار موجودا فلم يكن الشمس طالعة والا فهو اقتراني والاول باعتبار
الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة يعني ان القياس الاقتراني
باعتبار صورته القريبة اعني الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب نسبة الوسط الى الطرفين ينقسم الى اشكال اربعة لان
الوسط اما محكوم به في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى وهو الشكل الاول او محكوم به فيهما وهو الشكل الثاني او محكوم
عليه فيهما وهو الشكل الثالث او محكوم به في الكبرى ومحكوم عليه في الصغرى وهو الشكل الرابع وباعتبار صورته
البعيدة اعني باعتبار الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال ينقسم الى قسمين وذلك
لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني الحملي او من الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة ويسمى الاقتراني
الشرطي والقياس باعتبار مادته القريبة خمسة اقسام لان مقدماته اما ان تفيد تصديقا او تصديقا آخر غير التصديق
اعني التخييل الجاري مجرى التصديق فالثاني الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة والثاني ان كان
جزما يقينيا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف او التسليم فهو الجدل والا فالمغالطة وباعتبار مادته البعيدة
اربعة اقسام المخيلات التي هي مادة الشعر والمظنونات التي هي مادة الخطابة والمشبهات التي هي مادة المغالطة
والمسلمات التي هي مادة البرهان والجدل وقد يقال جعل المسلمات الشاملة لمادتيهما قسما واحدا ههنا فليجعل
في المادة القريبة ايضا قسما واحدا مفيدا للجزم في النتيجة لان الجزم في النتيجة ينقسم الى يقيني وغيره لانا نقول
كذلك الجزم في المقدمات المسلمة ينقسم اليهما فالفرق تحكم وايضا عبارة المتن تدل على ان القياس الاقتراني ينقسم
الى اربعة وخمسة ولا اختصاص لهذا التقسيم بالاقتراني بل الاستثنائي ايضا ينقسم الى هذه الاقسام والثاني
متصل انتاجه امران وكذا غير الحقيقي من المنفصل ومنه حقيقية يعني ان القياس الاستثنائي اما متصل وينتج منه قسمان
احدهما ما استثنى فيه عين المقدم فينتج عين التالي والثاني ما استثنى فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان
صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم واما ما استثنى فيه عين التالي او
نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستدعي صدق لازمه ولا انتفائه وكذا صدق اللازم
لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفائه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم واما منفصل غير حقيقي وكل منتج

قسمان منه لان المنفصل الذي هو مانع الجمع فاستثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض الاخر لامتناع الجمع بين الجزئين

واما استثناء نقيض احد الجزئين فلا يستلزم عين الاخر ولا نقيضه لجواز انتفاء الجزئين والمنفصل الذي هو مانع الخلو

فاستثناء نقيض كل من الجزئين يستلزم عين الاخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين احد الجزئين لا يستدعي عين الاخر

ولا رفعه لجواز الجمع بين الجزئين واما منفصل حقيقي فاستثناء كل من الجزئين يستلزم نقيض الآخر وبالعكس لامتناع

الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما ايضا والاخيران يفيدان الظن وتفاصيل هذه الاشياء مذكورة في غير هذا

الفن يعني ان الاستقراء والتمثيل يفيدان الظن اما الاستقراء فهو تصفح جزئيات كلي واحد ليثبت حكمها في ذلك

الكلي فتام ان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها وهذا النوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس

المقسم والا فناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم ولا يفيد الا الظن مثال الاستقراء التام قولنا العدد اما زوج

او فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد ايضا يعده الواحد فالعدد يعده الواحد وهذا يفيد اليقين ومثال

الاستقراء الناقص قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الناس والبهائم والسباع كذلك فالحكم بان

كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي لم يستقرأ بخلاف ذلك كالتمساح

فانه يحرك فكه الاعلى عند المضغ واما التمثيل فهو الحاق جزئي بجزئي آخر في حكم ذلك الجزئي لاشتراكهما في معنى جامع

بينهما ويسميه الفقهاء قياسا والمشترك جامعا والجزئي الاول اصلا والثاني فرعا وهو لا يفيد الا الظن اذ يحتمل

ان لا يكون الجامع علة او يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة فان ثبت ان الوصف الجامع علة تامة

من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة بل يكون علة للحكم حيث كان عاد هذا القسم الى

القياس اعني الاستدلال بالكلي على جزئياته ويكون ذكر الصورة لكون الحكم ثابتا فيها لغوا لا تاثير له اصلا واعلم

ان تفاصيل هذه الطرق واستقصاء البحث فيها مذكورة في غير هذا الفن اي في فن المنطق فلا وجه لايراد ما هو زائد

على ما ذكرناه هاهنا والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال فان تشابهت عرض الوضع

للمجرد والا تركب مما لا يتناهى ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة يعني ان كل عاقل مجرد

وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك شيء لم يعرضه العوارض الجزئية التي تلحقه بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم

والكيف والاين والوضع الى غير ذلك والتجرد عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة

الصور والاعراض اما ان كل عاقل مجرد فلان التعقل انما يكون بارتسام صورة المعقول في العاقل وكل ما هو محل الصورة

المعقول فهو مجرد لانه لو كان ماديا لكان منقسما ويلزم من انقسامه انقسام الحال فيه لان الصورة المعقولة تحل في العاقل

من حيث ذاته لا من حيث تحقق طبيعة اخرى فالصورة المعقولة على ذلك التقدير تكون منقسمة فانقسامها اما الى

اجزاء متشابهة في الحقيقة وح يلزم ان يكون الصورة المعقولة التي فرضناها مجردة عن اللواحق المادية من المقدار

والوضع قد عرض له الوضع والمقدار واما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة فيلزم تركب الصورة المعقولة من اجزاء

غير متناهية بالفعل لان المحل لكونه ماديا يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال ايضا يقبلها الى غير النهاية والفرض

ان الاجزاء متخالفة في الحقيقة فلا بد ان تكون حاصلة بالفعل في المركب وتركب شيء من اجزاء غير متناهية بالفعل

مح والاعتراض عليه يعلم مما ذكر في بحث تجرد النفس واما ان كل مجرد عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه

وانقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال الا اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته لا من حيث تحقق طبيعة اخرى انتهى م

يكون بريا عن الشوايب المادية وكل ما هو كذلك فشانه ان تكون معقولة لانه لا يحتاج الى عمل يعمل بها حتى تصير معقولة
فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقلة وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل فتعقله يمتنع
ان يكون منفكا عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة المعقولة والحكم بشيء
على شيء يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا
مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول اخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا
اذا كان مجردا قائما بذاته اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فاذا وجد في
الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على المقارنة في العقل فاذن صحة المقارنة المطلقة
هي استعداد المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة في العقل متقدم على المقارنة
المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على شيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة
المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها والا يلزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير موقوفة على
المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج مجرد قائم بذاته فيكون صحة المقارنة المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة في العقل
بان يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنته للغير بحلوله فيه
او حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلثة فاذا امتنع اثنان منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة
الى الثالث وهو صحة مقارنته للمعقول مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان
مجردا قائما بذاته يصح ان يقارنه معقول آخر مقارنة الحال لمحله ولا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول للموجود المجرد
القائم بذاته مقارنة الحال لمحله فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك
الغير يستلزم امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير يستلزم صحة
امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة الامكان تستدعي الامكان فيمكن تعقل انه تعقل ذلك
الغير وتعقل انه تعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه فثبت
ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما بحصول نفسه او
بحصول مثاله والثاني بط لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله بحصول نفسه ونفسه دائما حاصلة له
لا تغيب عنه اصلا فيكون التعقل دائما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل فقوله ولاستلزام التجرد صحة المعقولية اشارة
الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وقوله المستلزمة لامكان المصاحبة اشارة الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح
ان يقارن معقولا آخر وباقي المقدمات محذوفة واعترض عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات المجرد
مانعة عن تعقله كما صرحوا بان كنه ذاته تع يمتنع ان يكون معلوما لغيره فجاز ايضا ان يكون بعض المجردات بحيث
يمتنع معقوليته مط وثانيها ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة
ذاتية لها وهو مم وثالثها انه يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الفرد الخاص فقط اعني المقارنة
في العقل لا لان صحة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة العقلية الخاصة بل لان ذات المجرد بحيث لا يقبل
الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية وايض ما ذكره في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية

معقولا يصح ان يكون

وكل ما يصح ان يكون عاقلا لغيره

يدل بعينه على امتناع تعين صدق المقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما فساد هذا الدليل
او بطلان هذه المقدمة فان قيل توقف صحة مطلق المقارنة على هذه المقارنة الخاصة لا لذاتها بل لعارض وهو كون
احد المقارنين موجودا قائما بغائر فلا يتحد جهة التوقف فلا دور واجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة
في العقل ايضا ليس لذاتها بل لعارض وهو ان كل واحد من المقارنين موجود ذهني قائم بغيره فلا يتحد جهة التوقف
فلا دور وثانيهما انه يجوز ان يكون من خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه ان يعقل ان يعقلها
والقياس على ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا ومنها القدرة وتفارق الطبيعة والمزاج بالمقارنة
الشعور والمغايرة في التابع اي من الكيفيات النفسانية القدرة وهي امر يؤثر على وفق الارادة والمؤثر اما ان يكون مصدرا
لفعل واحد او لافعال كثيرة وعلى التقديرين اما بالقصد والشعور او لا بالقصد والشعور الاول وهو ان يكون مصدرا
لفعل واحد بالقصد والشعور وهو النفس الفلكية والثاني وهو ان يكون مصدرا لفعل واحد بدون القصد
والشعور هو الطبيعة والثالث وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة بالقصد والشعور هو القوة الحيوانية
والرابع وهو ان يكون مصدرا لافعال كثيرة لا بالقصد والشعور هو القوة النباتية فان القدرة تفارق الطبيعة بالشعور
لان تاثير القدرة بالشعور وتاثير الطبيعة بلا شعور واعتبر بعضهم في القدرة مكان القصد والشعور اختلاف
الآثار فسر القدرة بصفة يكون مبدأ لافعال مختلفة فالقوة الحيوانية يكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد
والاختلاف والطبيعة لا تكون قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها عن الامرين والنفس الفلكية قدرة بالتفسير الاول
دون الثاني والنباتية بالعكس فبين التفسيرين عموم من وجه وخصوص فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند
الشيخ الاشعري فلا يدخل في شيء من التفسيرين اجيب بان ليس المراد التاثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شانها
التاثير والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها تاتي الايجاد والاحداث بها على
وجه يتصور من قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها
بقدرة الله تعالى وبهذا اندفع ما يقال لابد عن القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة او نفي
قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه جهم مع الفرق الضروري بين حركتي الرعشة والبطش وحركتي السقوط والنزول
والحاصل انا قاطعون بوجود صفة من شانها الترجيح والتخصيص والتاثير ولا امتناع في ان لا يؤثر بالفعل المانع والنزاع
في انها بدون التاثير بالفعل هل يسمى قدرة لفظي والقدرة تفارق المزاج بالمغايرة في التابع يعني ان اثر كل منهما يغاير
اثر الآخر فان المزاج لكونه كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة يكون من جنس هذه الكيفيات
الاربع فيكون اثره من جنس اثر هذه الكيفيات واثر القدرة ليس من جنس اثر هذه الكيفيات الاربع فالقدرة تغاير
المزاج وفيه نظر لان الشيء الواحد قد يكون له آثار متغايرة ففي قوله وتفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور
والمغايرة في التابع لف ونشر مرتب وصححه للفعل يعني ان القدرة تقتضي صحة الفعل بالنسبة الى الفاعل لان القادر
هو الذي يصح منه الفعل والترك وانما قيدنا بقولنا بالنسبة الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح ولم يجعله
القدرة ممكنا صحيحا والا يلزم القلب بل انما جعله ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين اختلفوا
في ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهب المعتزلة الى انها متعلقة بالطرفين على السواء واختاره

المص لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك فيتساوى نسبته اليهما وذهب الاشاعرة الى انها متعلقة بطرف
واحد لان القدرة عندهم مع الفعل لا قبله كما سيأتي فلا يتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتها لتلك
القدرة المتعلقة بهما وقال الامام الرازي القدرة تطلق على القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة بحيث متى انضم اليها
ارادة الضد الاخر حصل ذلك الاخر ولا شك ان نسبة هذه القوة الى الضدين على السواء وتطلق ايض على القوة المستجمعة
لشرايط التأثير بتمامها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها
بالنسبة الى المقدور الاخر سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرايط المعتبرة في وجود
المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يتعين وجوده من بين المقدورات المشتركة
الا يرى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة
لشرايط التأثير فلذلك حكم بانها لا تتعلق بالضدين ولعل المعتزلة ارادوا بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال
المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين واعترض عليه صاحب المواقف بان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ
الاشعري فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرايط التأثير وبتقدم الفعل لتكليف الكافر و
للتنافي ولزوم احد المحالين لولاه اختلفوا في ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهب المعتزلة الى الثاني
والاشاعرة الى الاول واختار المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بثلثة وجوه الاول انه لو لم يكن قبل الفعل لما كان
الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والتالي بط بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة انه ح لا يكون الايمان حال
الكفر مقدورا للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة
وكونها مع الفعل متنافيان لان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود
وكونها مع الفعل يلزمه ان يستغنى عنها لان حال وجود الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها لان يدخل من العدم الى
الوجود وتنافي الملزومات لازم للتنافي بين اللوازم فالقدرة لا تكون مع الفعل والثالث انه لو لم يكن القدرة قبل الفعل
بل مقارنة له غير مفارقة عنه يلزم احد المحالين اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تع ضرورة عدم انفكاك احدهما
عن الاخر والتالي بقسميه بط واجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال فان قيل ان
استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا به فيه لاستحالة التكليف
بتحصيل الحاصل فينافي التكليف والقدرة التي هي شرطه اجيب بان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور واللازم منه
ان يكون المكلف به مقدورا في زمان وجوده واما كون القدرة مجامعة للتكليف فلا على ان التكليف بتحصيل الحاصل
انما يستحيل اذا كان بتحصيل آخر لا بذلك التحصيل وح جاز ان يستمر التكليف حال القدرة فاندفع تشنيع المعتزلة
على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان ومع الفعل لا عصيان ايض
لانهم لا يسلمون عدم التكليف قبل القدرة اقول عدم العصيان لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال
الفعل فللامتثال وعن الثاني بان الفعل حال وجوده محتاج الى القدرة وما يتوهم من انه يلزم احداث الحادث وايجاد
الموجود فجوابه ان المح احداث الحادث باحداث آخر وايجاد الموجود بايجاد آخر كما ذكرنا وعن الثالث بان كلامنا في قدرة
العبد ولم ندع ان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل ليرد علينا حدوث قدرة الله تع فقديمة ولها تعلقات

حادثة

حادثة مقارنة للافعال الصادرة واحتجت الاشاعرة على ان القدرة مع الفعل لا قبله بوجهين احدهما ان العرض و
العرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول
بدون العلة وهو مح واجيب عنه اما اولا فبالنقض بقدرة الله تع وما يقال من ان العرض لا يطلق على صفاته تع وان
صفاته ليست مغايرة لذاته فمما لا يجدي نفعا لان الكلام في المعاني لا في اطلاق الالفاظ واما ثانيا فبالحل وهو انا
لا نم ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم فالمح هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون
مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالته ذلك اذا لم يتخلل بينهما زمان ممنوعة ولو سلم فيجوز ان ينعدم القدرة ويحدث
مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل ورد هذا الاخير بان وجود المقدور ح اما
بالقدرة الزائلة فيعود المحذور او الحاصلة فهو المط ثم لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة الزامي والا فهم لا يقولون
بتاثير القدرة الحادثة الثاني لو كانت القدرة قبل الفعل لكان حصول الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال
لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا معدوما معا لان الفعل قبل وقوعه
معدوم قطعا وايضا لا يكون الحالة التي فرضناها سابقة على الفعل سابقة عليه بل مقارنة له واجيب اولا بالنقض
بالقدرة القديمة فان قيل لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها قبله فالقدرة القديمة تعلقها
مع الفعل ومقارنة الفعل انما يجب في زمان تعلق القدرة به اقول فليجر مثل ذلك في القدرة الحادثة وهو ان يكون
نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل وهو تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل وقوعه
فانه قد يراد به معنيان الاول ان حصول الفعل في زمان قبل زمان وقوع الفعل مشروطا بشرط كونه قبله مح الثاني
ان حصول الفعل في زمان قبل زمان الفعل لكن غير مشروط بشرط كونه قبله مح ولا اشتباه في استحالة المعنى الاول
لكنه لا ينافي المقدورية وامكان حصول الفعل من القادر لان هذا المح لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان
وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا
دون الفعل وحده بل هو ممكن في حد ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي بل بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي
تعلق القدرة به والمعنى الثاني غير مح فانه يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل
ويحصل بدله وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما يقال قعود زيد مح بشرط قيامه
اذ يمتنع كونه قائما قاعدا معا وليس مح في زمان قيامه اذ يمكن ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود ولا يتحد وقوع
المقدور مع تعدد القادر اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد بالشخص بقادرين كل واحد منهما مستقل بالقادرية
والدليل عليه ما مر في امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص وانما يتم ههنا اذا كانت كل
واحدة من القدرتين مؤثرة واما من زعم ان القدرة قد تكون كاسبة لا مؤثرة فقد جوز اجتماع قدرتين مؤثرة
وكاسبة على مقدور واحد فيقع بهما معا كما في افعال العباد الاختيارية ولم يجوز اجتماع مؤثرتين لما ذكرنا و لا
كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله تع فعلا متعلقا للقدرة الحادثة وانها لا تتعلق بفعل خارج عن محلها فلا
يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور اثنان بما محل لفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل مغاير ولو
بالشخص لفعل الاخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي وانما قال ولا يتحد وقوع المقدور ولم يقل ولا يتحد

المقدر

المقدور ولما اشتهر عندهم من انه يجوز ان يكون لمعلول واحد شخصي علتان مستقلتان لكن اذا وقع المعلول باحدهما
امتنع ان يقع بالاخر فلا يمكن وقوع المقدور الواحد الشخصي الا من قادر واحد شخصي وانما قلنا لما اشتهر عندهم لما
اسلفنا من المنع على المقدمة القائلة اذا وقع باحدهما امتنع ان يقع بالآخر وقد مر مشروحا في بحث ان المعلول ينعدم
بانعدام علته ولا استبعاد في تماثلها اي في تماثل افراد القدرة ذهب طائفة الى ان افراد القدرة يستبعد ان تكون
متماثلة لانه يمتنع ان يجتمع قدرتان لقادر على مقدور واحد بعين ما مر من دليل امتناع اجتماع علتين مستقلتين
واذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان يكون قدرة الشخص على مقدور مماثلة لقدرته على مقدور آخر والا لكان كل
واحدة من القدرتين المتماثلتين قدرة على كل واحد من ذينك المقدورين فيلزم وحدة المقدور مع تعدد القدرة
عليه من شخص واحد ورد المص هذا المذهب بقوله ولا استبعاد في تماثل القدرتين لان حال القدرتين كحال القادرين
فيجوز تعلق القدرتين بمقدور واحد شخصي وان لم يجز وقوعه بهما على قياس ما عرفته في القادرين لا يقال اذا جاز تعلق
قدرتين متماثلتين من قادر واحد او من قادرين بمقدور واحد فاذا جاز وقوع ذلك المقدور باحدى القدرتين
في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه فيه بالاخرى لان لوازم الامثال متحدة فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان واحد وقد
حكمتم باستحالته لانا نقول اذا جاز وقوعه باحديهما وحدها في زمان جاز وقوعه فيه بالاخرى وحدها بدلا عن الاولى
بان لا يقع بالاولى ويقع بالثانية بدلا عن الاولى فالوقوع واحد وذلك اما بالاولى او بالثانية فاذا وقع باحديهما
امتنع ان يقع بالاخرى وتقابل العجز تقابل العدم والملكة اختلفوا في ان العجز عرض مضاد للقدرة ام هو عدم القدرة
عما من شانه ان يكون قادرا فذهب الاشاعرة وجمهور المعتزلة الى الاول وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني
واختاره المص لهم في اثبات كونه عرضا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من القيام فان كل عاقل يجد
من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وبين كونه ممنوعا من القيام وما هي الا ان في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه
الصفة في الممنوع ولابي هاشم ان يجعلها عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها فان قيل الممنوع انما يتاتى منه
الفعل على تقدير ارتفاع المانع والزمن ايضا كذلك فالحكم بان احدهما قادر دون الآخر تحكم قلنا الممنوع يتاتى منه
الفعل وهو بحاله في ذاته وصفاته وانما التغير في امر خارج بخلاف الزمن فانه يتغير من صفة الى صفة قال المص في نقد
المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض للاعضاء ويكون القدرة عدمية
لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتمكن او بما هو علة له
وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش
ويمتاز به حركة الارتعاش من حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه
وجوديا وتضاد الخلق القدرة لتضاد احكامهما اي لتضاد احكام القدرة والخلق فان القدرة صالحة لان يقع بها
الضدان والخلق لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحدهما فقط اذ الخلق ملكة للنفس يصدر بها
عنها فعل بلا روية وفكر وتضاد الاحكام يقتضي تضادهما والخلق ايضا يضاد الفعل لتضاد احكامهما فان الفعل
قد يكون تكليفيا بخلاف الخلق واعلم ان ما ذكره انما يفيد مغايرة الخلق للقدرة والفعل ولا يفيد تضادهما
وذلك لان كون الشيء صالحا لان يقع به الضدان وكونه غير صالح لذلك صفتان متنافيتان لا تصدقان على

فالممنوع

ذات واحدة

واحدة من جهة واحدة فيجب ان يتغاير القدرة والخلق اما ذاتا واما اعتبارا واما تضادهما وامتناع اجتماعهما

في محل واحد فلا كيف ولئن سلّم امتناع اجتماعهما في محل واحد بالقياس الى فعل واحد وما يتوهم من ان تمسك الصفتين المتنافيتين

لا زمتان لهما وتنافي اللازمين يستلزم امتناع اجتماع هذين الوجوديين الملزومين اللذين لا يتصادقان وذلك

معنى التضاد فجوابه ان تنافي اللازمين الحمليين يستلزم تغاير الملزومين لا امتناع اجتماعهما في محل واحد لا صدق

احدهما على الآخر والمقتضي لامتناع الاجتماع هو تنافي اللوازم الانضمامية ومنها اللذة والالم اي من الكيفيات

النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي كسائر الوجدانيات وقد يفسران قصدا الى تعيين المسمى وتلخيصه فقيل

اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر والملايم هو كمال الشيء الخاص به كا

لتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة واستماع النغمات الطيبة للسامعة والرفعة والغلبة للغضبية وادراك حقائق

الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملايم لان الشيء قد يلايم من وجه دون وجه كالدواء

الكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فانه ملايم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملايم بل منافر من حيث

اشتماله على ما تنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملايم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر وبهذا ايضا تظهر

فائدة قيد الحيثية في تعريف الالم فيما ذكرنا يظهر ان كلا من اللذة والالم ادراك مخصوص من حيث انه اضيف الى

مدرك مخصوص هو الملايم في اللذة والمنافر في الالم والى هذا المعنى اشار بقوله وهما نوعان من الادراك يختصا

باضافة ثم المعتبر هو الملائمة والمنافرة بالقياس الى المدرك لا في نفس الامر لانه قد يعتقد احد الملائمة في شيء فيلتذ

به وان لم يكن ملائما له وقد يعتقد المنافرة في شيء فيتألم به وان لم يكن منافرا له والى هذا المعنى اشار بقوله ويختلف

بالقياس اي يختلف اللذة والالم بالقياس الى المدرك فان امرا بعينه يلتذ به احد ويتألم به آخر وذكر الامام الرازي

بعد الاعتراف بانهما حقيقتان غنيتان عن التعريف انا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان هناك ادراكا

للملايم لكن لم يثبت ان اللذة نفس ادراك الملايم او غيره وبتقدير المغايرة هل هي معلولة له ام لا وبتقدير المعلولية هل

يمكن حصولها بطريق آخر ام لا ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافر ولا هو كاف في حصوله لان التجارب

الطبية قد شهدت بان سوء المزاج المستحكم غير مولم مع ان هناك امرا غير طبيعي فان قيل كيف يتاتى له هذه المناقشات

وقد اختار ان تصورهما بديهي واجلى من تصور الملايم والمنافر واجيب بانه لعله اوردها على تقدير احتياجهما الى التعريف

دون استغنائهما عنه وايضا تصور الكنه مانع من الالتباس وبداهة تصورهما على وجه ابلغ مما ذكر في تعريفهما لا تستلزم

تصور كنههما وزعم محمد بن زكريا الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها وهو

معنى الخلاص عن الالم كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني او عيثه ونحن لا نمنع جواز ان يكون ذلك احد اسباب

اللذة اذ بالعود الى الحالة الملايمة يحصل ادراكها فانا الامور المستمرة لا نشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية

المستمرة ثم عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذي هو اللذة انما ننازع في مقامين احدهما ان اللذة

دفع الالم وثانيهما انها لا يمكن ان يحصل بطريق آخر سوى دفع الالم فانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة

غير طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك

ببال فاقد لا جزئيا ولا كليا وكذا في ادراك الذائقة الحلاوة او المرة وقد يحصل الخلاص من الالم من غير لذة

كما فى حصول الصحة على التدريج وفى ورود المستلذات من الطعوم والروايح والاصوات وغيرها على من لم غاية الشوق
الى ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور والادراك والمص اشار الى المنع الاول بقوله وليست اللذة خروجا عن الحالة
الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى المنع الثانى بقوله لا غير يعنى لو سلمنا ان الخلاص عن الالم لذة فلا نم انها منحصرة
فيه حتى يصح قوله انها الخلاص من الالم لا غير والموجود فى بعض نسخ الكتاب بهذه العبارة وليست اللذة خروجا عن
الحالة الطبيعية ولعله من قبل طغيان القلم ثم قال الحكماء الالم يعنى الحسى منه سببه الذاتى تفرق الاتصال بشهادة
التجربة فالحار انما يولم لانه يفرق اتصال العضو وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال الا انه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب
انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزم من ذلك تفرقها عما ينجذب عنه والاسود الحالك المظلم يولم لشدة جمعه
والابيض اليقق لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات يولمان لفرط التفريق والعفص والقابض لفرط التقبيض
المستتبع للتفريق وكذا الحال فى المشمومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف وفى الاصوات القوية تولم بالتفريق التابع
لعنف الحركة الهوائية عند ملاقات الصماخ وانكره الامام الرازى متمسكا بوجوه منها ان من عقر يده بسكين شديدة
الحدة فى الغاية لم يحس بالالم الا بعد الزمان ولو كان تفريق الاتصال سببا ذاتيا للالم لما تخلف الالم عنه بل تفرق
الاتصال بعد العضو بسوء المزاج الذى هو المولم وحصوله يستدعى زمانا وان كان قليلا فربما يبتدأ العضو المقطوع
بالاستحالة الى مزاج شئ يحصل الالم الذى هو مسببه ومنها ان الغذاء انما يصير جزء من المغتذى بالفعل بان يفرق اتصال
اجزاء المغتذى ويتوسط بينها ويتشبه بها فيجب ان يولم المغتذى والتالى بط بشهادة الحس وكذلك النمو انما يحصل بتفرق
الاتصال مع انه غير مولم فان قيل التفرق الحاصل من التغذى والنمو تفرق فى اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم
يحصل الالم اجيب بان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان
هذه الامور الموجبة للتفرق لا يختص بجزء من البدن دون جزء بل هى حاصلة فى جميع الاجزاء واجيب عنهما بان المراد
بالسبب الذاتى ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فجاز ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب لفقدانه
على ان التفرق الحاصل فى الاجزاء بالنمو والاغتذاء وان كان متكثرا لكنه متصغر مستمر فلا يحس به لصغره واستمراره
ومنها ان تفرق الاتصال فى الجراحة العظيمة اكثر منه فى لسعة العقرب فوجب ان يكون ايلام الجراحة اقوى من ايلام
اللسعة وليس الامر كذلك واجيب بانه انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب ايضا لتفرق الاتصال وليس كذلك بل هو يحصل
بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تاثيرا من الجراحة العظيمة ومنها ان التفرق يرادف الانفصال وهو عدمى
فلا يصلح علة للالم الوجودى واجيب بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا
اقول ولو سلم فالعدمى يجوز ان يتصف به امر فى الخارج ويكون ذلك الامر بسبب هذا الاتصاف موجبا لامر وجودى
وقال الشيخ ابو على السبب الذاتى للالم امران احدهما تفرق الاتصال على ما مر وكان المص اشار الى هذا المعنى بقوله
وقد يستند الالم الى التفرق وثانيهما سوء المزاج المختلف فان سوء المزاج قسمان متفق ومختلف فالمتفق مزاج
غير طبيعى يرد على العضو ويزيل عنه مزاجه الطبيعى ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعى والمختلف مزاج غير طبيعى يرد
عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعى بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين هو سوء المزاج المختلف ولذلك يولم لسعة
العقرب ما لا تولم الابرة بل ليس لاحدهما نسبة الى الاخر بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم وعليه برهان انى

ولمى اما الانى فهو ان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب ولهذا يذوب اعضاء المدقوق مع ان حرارة الغب محسوسة
دون حرارة الدق فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا دون المدقوق واما اللمى فهو ان الاحساس
شرط مخالفة ما لكيفية الحاس وكيفية المحسوس اذ مع الاتفاق بين كيفيتهما لا يحصل تاثر للحاس من المحسوس فلا يكون
هناك احساس لكونه مشروطا بالتاثر فاذا تمكن الكيفية المنافرة فى العضو وازال الكيفية العضو الاصلية كما فى سوء
المزاج المتفق فليس ثمه كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس بالكيفية المنافية فلا يكون هناك الم
واما فى سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافات واحساس المنافى الذى
هو الالم ولذلك كان المحسوسات اذا استمرت زمانا يضعف الشعور بها جدا اذ بحسب استمرارها يقل المخالفة
بين كيفية المحسوس وبين كيفية الحاس بها فيضعف التاثر والاحساس حتى ربما لم يشعر بتلك المحسوسات المستمرة لحصول
الموافقة بين كيفيتى الحاس والمحسوس ولذلك كان المغاص فى الحمام يستسخن هواءه اولا حتى يتشمز عنه ويتاذى به
وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية هواء الحمام حتى اذا لبث فيه قاب ساعة واثر فيه هواء الحمام وتسخن وصار كيفية
بدنه موافقة لكيفية هوائه تراه لا يدرك سخونة هواء الحمام وكل منهما اى من اللذة والالم حسى وعقلى وهو
اى العقلى اقوى لما كان كل من اللذة والالم ادراكا والادراك اما حسى او عقلى كان كل من اللذة والالم ايضا قسمين
حسية وعقلية والحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة واللذة الحسية
الباطنة اقوى من الظاهرة لانها آثر عند العقلاء فان المتمكن من غلبة ما ولو فى امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض
له منكوح بهى ومطعوم شهى فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية ومرتبة اللذة العقلية اقوى منهما جميعا
فان اللذة تتفاوت بحسب تفاوت الادراك والمدرك والمدرك فان القوة المدركة ما كان فى نفسها اشرف واقوى
يكون لذتها اتم واقوى كما ان لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب اقوى من لذة العين المريضة وكذلك الادراك كلما كان
اقوى يكون اللذة اكثر كما ان العاشق اذا راى معشوقه من مسافة اقرب يكون اللذة اكثر وكذلك المدرك ما كان
اشرف كان اللذة فى نيله اعظم فان المعشوق المنظور ما كان احسن يكون لذة رؤيته اكثر ولما كانت القوة العقلية
اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهى منغمسة فى الشوائب المادية وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك
القوى الحسية بالآلات ومدركات العقل اشرف لانها مجردات مبرات عن الشوائب المادية ومدركات القوى
ماديات منغمسة فى الشوائب لا جرم يكون اللذة العقلية اقوى من ساير اللذات وعلى هذا القياس حال الالم ومنها
اى من الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم ذهب كثير من المعتزلة وتابعهم المص
الى ان الارادة هى اعتقاد النفع سواء كان يقينيا او غيره قالوا نسبة قدرة القادر الى طرفى المقدور اعنى فعله وتركه
بالسوية فاذا اعتقد نفعا فى احد طرفيه ترجح ذلك الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه منه
وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد هو المسمى بالداعى الى الفعل او الترك واما الارادة فهى ميل يعقب اعتقاد
النفع كما ان الكراهة انقباض يعقب اعتقاد الضر وذلك لان كثيرا ما نعتقد نفعا فى شئ ولا نريده الا اذا حدث
فينا ميل بعد هذا الاعتقاد ورد بانا لا نجعله مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل نفع له او لغيره ممن يوثر خيره بحيث
يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره اذا لم يكن هناك مانع من تعب ومعارضة وما ذكر من الميل انما يحصل

لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي
الاعتقاد المذكور وذهب الاشاعرة الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما
فضلا عن ان يكون نفسها فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة منه يختار احدهما
بارادته ولا يتوقف في ذلك على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الاخر بمجرد
الارادة فانا نعلم بالضرورة انه من دهشته لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه احدهما بل لا يخطر بباله سوى النجاة
وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان من الماء
متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع له يرجحه في اعتقاده على الاخر وكذلك الجائع اذا كان عنده
رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى
عنده الطرفان لا يرجح باختياره احدهما على الاخر الا لمرجح يختص بذلك فما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح اصلا
قالوا ان التساوي من جميع الوجوه في الامثلة المذكورة مم ولا يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا بد في هذه الصور
المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح
الشعور بذلك الشعور ولعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم استثبات الشعور في الحافظة
فلاجل ذلك لا يعرف الهارب الآن انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة وايضا قالوا اذا فرض تساوي الطريقين
في النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف كما
هو المشاهد فيمن يدور على عقبه واما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو اقرب الى اليمين والجواب منع الضرورة
والمعارضة بالضرورة ثم الشيخ الاشعري واتباعه ذهبوا الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانت
اما مماثلة لها او مضادة او مخالفة والكل باطل اما الملازمة فلما مر من ان النسبة بين كل مفهومين منحصرة
في هذه الثلاثة واما بطلان اللازم فلانهما لو كانتا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما وهذا ظ لزوما وفقدا
ولو كانتا متخالفتين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر لان هذا شان المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع
مع ضدها الذي هو الحموضة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد
لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان وايضا يلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع كراهته لان ضد
ارادة الشيء ارادة ضده واجيب بانا لا نم ان اجتماع كل متخالفين مع ضد الاخر جائز اذ يجوز ان يكونا متلازمين
وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظ او ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل واحد مع ضد الاخر
يستلزم اجتماع الضدين مرادا من وجه ارادة على السوية او مع ترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا يجوز ان
يكون شيء مرادا من وجه حيث يعتقد فيه نفع مكروها من وجه حيث يعتقد فيه مضرة ويمكن دفعه ايضا بان الارادة
عند الشيخ ومن تابعه مفسرة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع ولا شك انها بهذا التفسير
لا يجوز تعلقها بالضدين ولا اجتماعها مع الكراهة من وجهين نعم لو فسرت باعتقاد النفع او بميل يتبعه
لجاز فيهما كل من الامرين وعورض بان شرط ارادة الشيء وكراهته الشعور به وقد يراد الشيء او يكره من غير
شعور بضده فارادة الشيء لا يستلزم كراهة ضده فضلا عن ان يكون نفسها الا ان يق المراد انها نفسها على تقدير

اقول ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون كل من الضدين

الشعور

الشعور بالضد يعني انها نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشيء نفس الشيء بشرط اقول لا معنى
لدعوى الاتحاد بينهما بهذا المعنى ايضا لان ارادة الشيء قد توجد وقد لا توجد كراهة الضد المشعور به وذلك عند
عدم الشعور بالضد لا يقال نحن لا ندعي ان ارادة الشيء مطلقا نفس كراهة ضده المشعور به بل ندعي ان ارادة الشيء الذي
يكون ضده مشعورا به نفس كراهة ضده المشعور به لانا نقول حقيقة الارادة لا تختلف بالشعور بضد المراد وعدم
الشعور به وذلك ظ والقائلون بالتغاير بينهما اختلفوا في الاستلزام فذهب القاضي ابو بكر الباقلاني والامام
الغزالي الى ان ارادة الشيء تستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو مح
لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب بمنع المقدمتين لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا
ارادة ككثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه على ما مر ورد هذا الاخير بما مر
من تفسير الارادة على راي الشيخ ومتبعيه والى هذا المذهب اشار المص بقوله واحدهما لازم مع التقابل يعني ان
كلا من الارادة والكراهة لازم للآخر مع تقابل المتعلقين اي ارادة احد المتقابلين لازمة لكراهة المقابل الآخر
لا لنفسها وبالعكس اي كراهة احد المتقابلين لازمة لارادة المقابل الآخر لا لنفسها وذلك بشرط الشعور بالمقابل
على ما مر اقول لعل المص حيث غير الضد الى المقابل اراد تصحيح هذا المذهب فانه لا شك ان ارادة الاتيان بفعل
تستلزم كراهة تركه اذا خطر الترك بالبال وكذا ارادة الترك تستلزم كراهة الاتيان اذا خطر الاتيان بالبال
وبالعكس في كليهما وذلك واضح عند العقل وبه يندفع عنه المنع الاول اعني قوله لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة
ولا ارادة فان هذا في الضد جائز دون المقابل مقابلة السلب والايجاب واما المنع الثاني فقد مر وجه دفعه لكنه
انما يندفع عن الاشاعرة دون المص حيث فسر الارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد الضر على ما اشرنا اليه آنفا
ثم ان الحكماء واهل الملة اتفقوا على ان ارادة الله تعالى اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه اوجبت المراد اعني لزوم
وجود الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى
الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما في العصاة واما ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل غيره
فانها لا توجب المراد اتفاقا واذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان
كانت مقارنة له ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من متاخري المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر بن
حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو اي القصد
الى الفعل ما نجده من انفسنا حال ايجادنا للفعل لا عزما عليه لانا الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم توجب
المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على
احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذي هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف ويتقوى شيئا
فشيئا حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم
مقارنا للفعل ولا قصدا اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له
وربما يزول ذلك العزم والجزم لزوال الشرط من شرائط الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل
بعده ايضا واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب

فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمنة هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة له هي القصد وجوزوا
ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة
الى ترك الفعل والى ما ذكرنا اشار بقوله ويتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره يعني ان الارادة والكراهة تتغاير
اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد اما اذا كانت الارادة قديمة فبالاتفاق واما اذا
كانت حادثة فبالخلاف والتقييد المذكورين وارادة غير الفاعل غير موجبة للمراد اما اذا كانت حادثة فبالاتفاق
واما اذا كانت قديمة فبالخلاف المذكور وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل وقد يتعلقان
بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة يعني ان الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لان الارادة
قد تتعلق بنفسها دون الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها بل باللذات فاذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة
كما قيل لمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وكذا الكراهة مغايرة للنفرة لانها قد تتعلق بنفسها
دون النفرة وقال صاحب المواقف اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد
الشخص في اعتقاده لمنفعة فعل او في ميله اليه نفعا ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بالصفة
المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها
فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى اللهم الا ان يذكروا هذا الفرق على تقدير اقدار الله تعالى ايانا على الارادة
فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة هل تكون مرادة للعبد بارادة اخرى اولا
اوجبه الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له الا بارادته وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة
مريدا لها بارادة اخرى لما مر من لزوم التسلسل واعترض عليه بان كون الارادة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع
لا يقتضي كون متعلقها مقدورا البتة لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره من شانها الترجيح والتخصيص
لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت ووجه اخر وهو ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه غاية الكراهة
فيشربه ولا يشتهيه بل ينفر عنه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل واحد
من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين
الكراهة والنفرة اذ في الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام يوجد الكراهة
من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا في حرام منفور عنه هذه الكيفيات النفسانية التي ذكرت تفتقر الى
الحيوة وهي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا عندنا والقيد الاخير للتحقيق على ما هو راي
البعض لا للاحتراز وقيل قوة هي مبدأ لقوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاول ليتميز عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع
اعتدال النوع ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية اي المدركة والمحركة ومعنى اعتدال النوع على ما مر هو ان لكل نوع من
المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع
فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعث عنها باذن الله تعالى الحواس الظاهرة
والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فيكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج ومبدأ لقوة الحس و
الحركة فتغايرهما ضرورة وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها في النبات بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت

ان الحيوة

قال كراهة الفاعل موجبة لترك المكروه اما اذا كانت الكراهة قديمة فبالاتفاق واما اذا كانت حادثة فبالخلاف والقيدين المذكورين وكراهة الغير غير موجبة لترك المكروه اما اذا كانت حادثة فبالاتفاق واما اذا كانت قديمة فبالخلاف المذكور

وانما قال بالنسبة اليه احترازا عن حيوته تعالى فانها غير مشروطة بذلك اذ لا يتصور هناك اعتدال المزاج

ان الحيوة مبدأ لقوة الحس والحركة لا نفسها وان الغاذية في النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك للحيوة
مغايرة هذه لها فاستدلوا على مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية بان الحيوة موجودة في العضو
المفلوج وفي العضو الذابل والا لتسارع اليهما الفساد والتعفن كما في الميت من غير حس وحركة في المفلوج ومن غير اغتذاء في
الذابل واعترض بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية لجواز
ان يوجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل واجيب بان ما يصدر عنه بالفعل آثار الحيوة كحفظ العضو
عن التعفن مثلا باق وما يصدر عنه بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باق والباقي غير الزايل ورد بانه يجوز ان يمنع
قوة عن بعض آثارها دون بعض لخصوصية المانع بالنسبة الى ذلك البعض فلا بد من البنية يعني لما كان الحيوة عندنا
مشروطا باعتدال المزاج لزم اشتراطها بالبنية والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر لان المزاج لا يتصور الا
بالتألف من العناصر على ما مر ويفتقر الحيوة الى الروح الحيواني وهو جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الاخلاط
ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب يسمى بالشرايين فالحيوة عند
المص مشروطة باعتدال المزاج النوعي والبنية والروح الحيواني والى هذا الاشتراط ذهب الفلاسفة وكثير من
المعتزلة بناء على ما يشاهد من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي
وبعدم سريان الروح في العضو لسدة او شدة ربط يمنع نفوذه وذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى
بالحيوة ليس مشروطا بشيء مما ذكر للقطع بامكان ان يخلقها الله تع في البسائط بل في الجزء الذي لا يتجزى واستدلوا على
امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان يقوم بالجزئين من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض
الواحد باكثر من محل واحد واما ان يقوم بكل جزء حيوة وح اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالاخر فيلزم
الدور او لا فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد الحقيقة الواحدة لا يقال لم لا يجوز ان يقوم بالبعض فقط لاسباب
مرجحة من الخارج لانا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية
المؤلفة وليس هذا من قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد او يقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالاخر بطريق
المعية دون التقدم فلا يلزم الدور المح او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالاخر من غير عكس و
تماثل الاجزاء ثم كيف واجزاء البنية هي العناصر المختلفة الحقايق لا يقال فح يكون الحيوة غير مشروطة بالبنية
حيث يتحقق في الجزء الاخر من غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة به بقيام الحيوة بالجزء الاول لا يستلزم
عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول الذي به يتحقق البنية وتقابل الموت تقابل العدم والملكة لان الموت زوال
الحيوة عما اتصف بها كالعمى الطاري بعد البصر لا كمطلق العمى فلا يكون عدم الحيوة من الجنين موتا فعلى هذا يكون
الموت عدميا مقابلا للحيوة مقابلة العدم للملكة وقيل كيفية وجودية تضاد الحيوة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره
المعتزلة من ان الموت فعل من الله تع او من الملك يقتضي زوال الحيوة الجسم من غير جرح واحترزنا بالقيد الاخير عن
القتل وحمل الفعل على الكيفية المتضادة مبني على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التاثير على ما
هو الظ لكان ذلك تفسيرا للاماتة لا للموت وقد استدل على كون الموت وجوديا بقوله تع خلق الموت والحيوة
فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق في الآية التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي

المفلوج وهو الذي لا يدرك حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ١٢

البحث فى الصحة والمرض

جميعًا او الاحداث والمراد احداث اسباب الموت على حذف المضاف اقول الامور العدمية قد يحدث بعد ان لم يكن يعنى يتصف الاشياء بها بعد ما كانت غير متصفة بها كالعمى فان احدا بصير اعمى بعد ان كان بصيرا فلا ضير لو اريد احداث نفس الموت ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض الصحة على ما ذكره الشيخ فى الفصل الاول من القانون ملكة او حالة يصدر عنها اى لاجلها الافعال من الموضوع لها سليمة وليس كلمة او للترديد المنافى للتحديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض على ما وقع فى الشفاء انها ملكة راسخة فى الجسم الحيوانى يصدر عنه لاجلها الافعال الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعى غير ماوفة فاورد ما هو صحة بالاتفاق وانما قدم الملكة على الحال فى الذكر مع انها متاخرة عنه فى الوجود حيث يكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال ولانها اغلب فى الصحة وقال الامام لانها لم يقع اختلاف فى كونها صحة بخلاف الحال وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره الامام من انه يتناول صحة النبات ايض وهو ما اذا كان افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية وغير ذلك سليمة ليس بصحيح لان الحال والملكة انما تكونان من الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرحوا به وعلى هذا يكون فى تعريف الشفاء تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية واما ما ذكر فى موضع آخر من القانون من ان الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان فى مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبنى على ان الصحة المبحوث عنها فى الطب هى صحة الانسان وانما جاز تعريف صحة البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال محسوسة وصحة البدن ليست بمحسوسة وتعريف غير المحسوس بالمحسوس ليس تعريفا للشئ بنفسه واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة اى ملكة او حالة يصدر عنها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة وذكر فى مواضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم ولسنا نعنى من حيث هو مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو انه عند الصحة يحدث هيئة هى مبدأ السلامة فى الافعال وعند المرض يزول تلك الهيئة ويحدث هيئة اخرى هى مبدأ للآفة فى الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكانه متردد فى انه اى هذين واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شئ منها بداخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال والملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التى بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهى من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها وهى من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عن عدد او عن وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شئ منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة براسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد وكانه يجعله من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمى لا يدخل تحت مقولة اصلا واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتهما لكونه ضدا لها والجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية يحصل عند هذه الامور او

اى المقدار فقد يكون بالزيادة كما فى السمن المفرط وقد يكون بالنقصان كالهزال المفرط واما فى العدد فقد يكون بالزيادة او بالنقصان كالاصبع الزائدة او نقصان اصبع

باجبارها (?)

باعتبارها وهذا ما قيل من انها متنوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل

مع انه من المحسوسات والفرح والحزن والغضب والخوف والهم والخجل والحقد قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لما يرتسم فيها من تصور

النافع والضار كالفرح وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول الى الملتذ و

الحزن وهو كيفية تتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا هربا من المؤذي والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح

الى الخارج دفعة طلبا للانتقام والخوف وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل دفعة هربا من المؤذي والهم وهو ما يتبعها

حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور فيه خير يتوقع وشر ينتظر فهو مركب من رجاء وخوف فايهما غلب على

الفكر تحرك الروح الى جهته فللخير المتوقع الى الخارج وللشر المنتظر الى الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكري والخجل وهو

ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بالبال

انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا والحقد ويعتبر في تحققه امران احدهما غضب ثابت والا لم يستقر صورة المؤذي

في الخيال فلا تشتاق النفس الى الانتقام وثانيهما ان يكون الانتقام لا في غاية السهولة والا لكان كالحاصل فلا يشتد

الشوق الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعفاء ولا في غاية الصعوبة والا لكان كالمتعذر فلا يشتاق اليه

ولذلك لا يوجد الحقد مع الملوك والمختصة بالكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء والتقعير والتقبيب و

الشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية القسم الرابع من الكيفيات الكيفيات المختصة بالكميات

وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة للخط والانحناء للخط والسطح والتقعير والتقبيب

للسطح والشكل للسطح والجسم التعليمي او الكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض

لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن

مجموع الشكل واللون وتشكل من وجوه الاول ان احد جزئيه اعني الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم لكن لا خفاء

في ان جزءه الاخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات واجيب بان مبنى ذلك على ما

قيل من ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا منافاة بين كون الكيفية محسوسة وكونها مختصة

بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث جعلت مقابلة للكيفيات المختصة بالكم انما هو قسم منها اعني ما لا يكون

مختصا بالكم هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ في عمق الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركيب

الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا تتناهى بحسب الازدواجات الحاصلة بينها

ثناء وثلاث ورباع وغيرها الى ما لا يتناهى مع انهم لم يعدوا بها ولم يعدوها من انواعها واجيب بانهم لما وجدوا

لاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل

اللون والضوء مع الاستقامة والانحناء او الزوجية والفردية الى غير ذلك الثالث ان عروض الخلقة لا يتصور

الا حيث هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود دون التصور

على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة

لها بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وهي المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها ما هي

عارضة لها بسبب انها كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متردد في ان

الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعاً على حدة
فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين عرفه ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين
وقال الامام فيه شك لان الخط المستدير يمتنع ان تصير مستقيماً اذ لا معنى للخط المستدير الا تلك النهاية المخصوصة
فاذا وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية الاولى بل زالت وحدثت نهاية اخرى فتبين ان المستقيم والمستدير انواع
متخالفة وان الاستقامة والاستدارة والانحناء اما فصول منوعة واما لوازم للفصول المنوعة فيستحيل
زوالها مع بقاء ذات الخط واذا كان كذلك استحال انطباق احد هذه الانواع على نوع آخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم
مثلا بانه ازيد او انقص من المنحني او مساو له وظهر من هذا ان ما يقال ان كل قوس فهي اعظم من وترها كلام مجازي
على سبيل التخيل الكاذب وقد اجيب عن ذلك بوجهين احدهما انا لا نسلم انه اذا وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية
المخصوصة التي هي المستديرة بل ذات الخط باق بحاله لكن زال عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة فهما وصفان
عارضان يجوز زوال كل منهما الى الآخر والثاني ان انطباق المستقيم على المستدير جائز مع بقائهما على حالهما كما في الكرة
المدحرجة على سطح مستو حتى يعود الى وضعها فان محيط دائرة على سطح الكرة ينطبق على خط مستقيم في ذلك السطح
غاية ما في الباب ان الانطباق ههنا تدريجي وفي المستقيمين دفعي على انا لا نسلم اعتبار الانطباق في التساوي
والحكم به وللكلام من الجانبين مجال وتفصيله في الرسالة المعمولة لبعض الافاضل في حركة المدحرجة وقد يرسم بانه
الذي اذا اثبت نهايتاه وفتل لا يتغير وضعه ورد بان فتله توهم كاذب ولو صح لتغير وضعه وقد يرسم ايضا بانه الذي
اذا وقع في امتداد شعاع البصر يستر طرفه وسطه وهذا اقرب الى فهم العامة فان النبال اذا ارادوا ان يعرفوا استقامة
القدح اوقعه في امتداد الشعاع وقد يرسم بانه الذي يحاذي جميع النقط المفروضة فيه وكما انه موجود فكذا الدائرة
يعني لا شك في وجود الخط المستقيم وكما انه موجود فالدائرة ايضا موجودة وهي سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض
في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه ويتصور وجودها بان يتوهم ثبات احد طرفي
خط مستقيم متناهي الطرفين وحركة طرفه الآخر منه الى ان يعاد الى وضعه الاول واعترض عليه بانه ان اراد به القياس
الفقهي فهو لا يفيد اليقين وان اراد توقف وجود الدائرة على وجود الخط المستقيم فهو ممنوع لان القوس المنطبقة
على سطح مستو اذا اثبت احد طرفيها وحرك الآخر حصلت الدائرة اقول اراد ان الحركة الدورية موجودة بلا شبهة
وحركة خط مستقيم حركة دورية بحيث يثبت احد طرفيه ايضا موجودة بلا شبهة فالدائرة موجودة بلا شبهة والتضاد
منتف عن المستقيم والمستدير وكذا عارضيهما يعني ان الخط المستقيم لا يكون ضداً للخط المستدير لان المتضادين لا بد
وان يتواردا على موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع واحد لان موضوع الخط المستدير
سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين لم يكن عارضاهما اعني
الاستقامة والاستدارة متضادين قيل الحكم الثاني صحيح دون الاول لان الدائرة سطح مستو وهي موضوع لمحيطها
الذي هو خط مستدير اقول الحكم الثاني ايضا غير صحيح لان الخط المستقيم قد يوجد في السطح الغير المستوي فان محيط الاسطوانة
وكذا محيط المخروط غير مستو وقد يوجد فيهما خط مستقيم وعلى تقدير تسليمهما ايضا يتوجه انه لا يجوز استدارة
السطح واستواؤه شرطين لحلول الخطين في الموضوع الواحد القابل في ذاته لتعاقب المشروطين عند تعاقب الشرطين

عليه لا جزئين للموضوع ولا لازمين له حتى يلزم ما ذكره من عدم التعاقب على موضوع واحد واما قوله لم يكن عارضاهما
اعنى الاستقامة والاستدارة متضادين فمردود بان عدم تضاد المعروضين لا يستلزم عدم تضاد العارضين الا يرى
ان الاسود والابيض لا يتضادان لصدق الجوهر عليهما مع تحقق التضاد بين السواد والبياض اقول لعل مراد المص بما ذكره
ما قالوا من ان المستقيم لا يضاد المستدير بل الاستقامة لا تضاد الاستدارة لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون وترا
لقسى غير متناهية فلو كان المستقيم ضد المستدير لكان للمستقيم الواحد بالتشخص اضداد غير متناهية هي المستديرات
المذكورة وذلك بط اذ ضد الواحد واحد كما مر في بحث التضاد وايض كل قوس يفرض ضدا لذلك الخط فهناك قوس
اخرى اعظم تحدبا من الاولى فيكون هذه بالضدية اولى فليس شيء من تلك القسى ضدا للمستقيم فلا يكون المستقيم
ضدا لشيء منها الا ان طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فتكون هي من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة
للمستقيم ومضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج ما هو مستدير معين ولا شيء
من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة في الخارج امتنع تعاقبها
للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضدا له قالوا ولا يضاد المستدير المستدير لان طرفي مستدير واحد يمكن ان يكونا
طرفين لقسى غير متناهية فيلزم ان يكون لمستدير واحد اضداد بلا نهاية واعترض عليه بان القوس التي يوترها
المستقيم المذكور من العظيمة التي على محدب الفلك الاعلى اعظم ما يمكن ان يوجد في الخارج من القسى المذكورة
فهي في غاية الخلاف فهي بالمضادة اولى من غيرها والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم هيئة احاطة الحد الواحد
بالجسم كما في بسيط الكرة والحدين كما في نصف بسيط الكرة والاكثر ط اما تخصيص الشكل بهيئة الاحاطة بالجسم فليس
بصحيح اذ ينتقض بشكل الدائرة اذ ليس فيها احاطة الحد بجسم بل بسطح وقد يطلق الشكل على ما احاط به حد او حدود
ومع انضمام اللون يحصل الخلقة هذا مشعر بان الخلقة هي كيفية حاصلة من اجتماعهما **الثالث** المضاف
حقيقي ومشهوري الثالث من اجناس الاعراض الاضافة وهي النسبة المتكررة اى النسبة التي لا تعقل الا بالقياس
الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وهذه يسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا
مشهوريا وقد يسمى نفس المعروض ايضا مضافا مشهوريا ويجب فيه الانعكاس هذه خاصة للمضاف المشهوري
فانه اذا نسب احد المضافين المشهوريين الى الآخر من حيث انه مضاف وجب ان ينعكس تلك النسبة فينسب الى الآخر
ايض فكما ان الاب اب للابن يكون الابن ابن للاب وان اخذ احدهما من حيث انه مضاف ونسب الى الاخر لا من هذه
الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب ابو انسان لم يقل الانسان انسان اب واما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى
يتصور فيه انعكاس اذ لا يكون الابوة ابوة للبنوة ثم الانعكاس قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد
يفتقر اما على تساوى الحرف في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم
عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم ويجب فيه ايض التكافؤ بالفعل والقوة يعني اذا كان احد المضافين موجودا
بالفعل فلابد وان يكون الاخر ايض موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلابد وان يكون الاخر
ايض موجودا بالقوة مثال كون المضافين موجودا بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما ابا والاخر ابنا ومثال
كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شان احدهما التقدم بحسب المكان ومن شان الآخر

التاخر بحسبه فان قبل المتقدم والمتاخر بحسب الزمان متضايفان مع ان المتقدم الزمانى اذا وجد بالفعل لا يوجد
المتاخر بالفعل واجيب بان التقدم والتاخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتاخر
فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين ههنا فى الخارج بل فى الذهن وهما معا
فيه فالتكافؤ بين المتضايفين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين ثابت بحسب الوجود الذهنى فانهما معا فيه واما معروضاهما
اذا اخذا وحدهما فقد ينفكان كالمالك والمملوك والاب والابن والمتقدم والمتاخر وليس كالامثالى فى ذات المعروض
وحده ويعرض الاضافة للموجودات اجمع للواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى
والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد
تسخنا وثبوته ذهنى ذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الى انه لا تحقق للاضافة فى الخارج ووافقهم المصنف واستدل
عليه بوجوه اشار الى الاول منها بقوله والا تسلسل يعنى ان الاضافة لو كانت موجودة فى الخارج لكانت فى محل
وحلولها فى المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها فيها فننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل فى الامور الموجودة ولا ينفع
تعلق الاضافة بذاتها اشارة الى جواب اعتراض ربما يورد على هذا الدليل فى ان زيدا مثلا يحتاج فى كونه مضافا
الى الابوة العارضة له واما الابوة فلا يحتاج فى كونها مضافة الى اضافة اخرى عارضة لها بل هى مضافة بذاتها
فلا يتسلسل الاضافات والجواب ان التسلسل ليس من هذه الحيثية بل من حيث ان الابوة لا محالة فى محل فيعرض لها
اضافة اخرى بالقياس اليه كما بينا ويتسلسل لانه لما كان مفهوم الابوة مغايرا لمفهوم حصولها فى محلها كان حصول
الابوة فيه صفة زائدة عليها واما حصولها فى محل فليس له مفهوم وراء كونه حصولا فى ذلك المحل فلا جرم كان حصول
ذلك الحصول فى المحل نفس ذاته على قياس ما قيل فى وجود الوجود لانا نقول حصول الشىء فى محل يستحيل ان يكون عين
ذلك الشىء وكيف لا وتحقق الشىء فى نفسه متقدم بالذات على حصوله فى محله ولا يتصور تقدم الشىء على نفسه
واشار الى الثانى بقوله ولتقدم وجودها عليه يعنى انها الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لساير الموجودات
فى الوجود وممتازة عنها بخصوصيتها وما لم يتصف تلك الخصوصية بالوجود لم يكن الاضافة موجودة لكن
الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه وما يقال من ان
الاتصاف من قبيل النسبة المطلقة لا من قبيل النسبة المتكررة التى هى الاضافة فانى يلزم من تقدمه على وجود الاضافة
تقدم الشىء على نفسه ليس بشىء اذ لا خفاء فى ان اتصاف شىء بصفة هو اضافة بين الموصوف والصفة كالابوة بين الاب
والابن واشار الى الثالث بقوله وللزوم عدم التناهى فى كل مرتبة من مراتب الاعداد يعنى لو كانت الاضافة موجودة
للزم ان يوجد لكل عدد صفات لا نهاية لها بحسب ما لها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا
نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وكذلك الثلثة والاربعة وغيرهما من مراتب
الاعداد واعترض عليه بان الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب الاعداد لا ترتيب بينها وان كانت مراتب
الاعداد فى انفسها مترتبة واشار الى الرابع بقوله وتكثر صفاته تعالى يعنى لو كانت الاضافة موجودة فى الاعيان
للزم تكثر صفات الله تعالى الى حيث لا تتناهى والتالى باطل بيان الملازمة ان الله تعالى بالنسبة الى كل من الموجودات
اضافة فيتكثر الاضافات حسب تكثر الموجودات واعترض عليه بان بطلان التالى ان بنى على برهان التطبيق

عليه

يرد عليه ان هذه الاضافات العارضة له تعالى بالنسبة الى الموجودات لا ترتيب بينها وان بنى على ان الكل متفقون على ان الله
ليس له صفات موجودة غير متناهية كان حجة لا برهانا وقد يستدل بانه لو وجدت الاضافة لزم اتصاف الباري تعالى
بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة ولا شك انها انما تحدث بعد حدوث الحادث واجيب عن الوجوه
الاربعة بان القائل بوجود الاضافة ليس قائلا بوجود افرادها كلها بل بوجودها في الجملة فيجوز ان يكون
بعضها موجودا دون بعض ويختص كل مضاف مشهوري بمضاف حقيقي يعني لا يجوز ان يكون مضاف حقيقي واحد
يشمل مضافين مشهوريين فان المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين فاذن اذا تعلق المضاف
الحقيقي الواحد بمحل حصل من مجموعهما مضاف مشهوري وجب ان يتعلق مضاف حقيقي آخر بمحل آخر ويحصل من مجموعهما مضاف
مشهوري آخر فيعرض له الاختلاف والاتفاق فان احد المضافين الحقيقيين ان كان على صفة مخالفة لصفة الآخر كانا
مختلفين كالابوة والبنوة والا كانا متفقين كالاخوة من الجانبين وانما فرع الاختلاف والاتفاق على اختصاص كل واحد
من المضافين المشهوريين بما يعرضه من المضاف الحقيقي اذ لولا هذا الاختصاص كان الحاصل في الموضوعين صفة واحدة
بالشخص فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاختلاف مع الاتفاق ثم اختصاص المضاف المشهوري بالحقيقي اما باعتبار
امر زائد في الطرفين اي باعتبار امر حقيقي موجود في كل واحد منهما او في احدهما او لا باعتبار امر حقيقي موجود في شيء
منهما مثال الاول العشق فان اختصاص العاشق بالعاشقية من جهة ادراك جمال المعشوق واختصاص المعشوق
بالمعشوقية من جهة جماله ومثال الثاني العلم فان اختصاص العالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية
واختصاص المعلوم بالمعلومية لا يفتقر الى حصول صفة حقيقية في المعلوم والا لزم اتصاف المعدومات بل الممتنعات
بالصفات الحقيقية ومثال الثالث اليمين والشمال فان الاتصاف بالتيامن والتياسر لا يكون باعتبار صفة
حقيقية في شيء منهما الرابع من اجناس العرض الاين وهو النسبة الى المكان يعني كون الشيء في الحيز والمتكلمون يعبرون
عن الاين بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود ساير الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع والى هذا
اشار بقوله وانواعه اربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر
بالنسبة الى جوهر آخر او لا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث وهو الافتراق والا فالاجتماع واعتبر
امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان
وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو الحركة فيكون
السكون حصولا ثانيا في حيز اول والحركة حصولا اول في حيز ثان واولية الحيز في السكون قد لا يكون تحقيقا بل
تقديرا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك
في آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لم يكن الخروج
من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول نفس الحصول الاول في
الحيز الثاني على ما صرح به الآمدي وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة اليه دخول وحركة
اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه ولما كان قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة
الى جوهر آخر اما ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او يكون مسبوقا بحصوله في حيز آخر غير حاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا

بحصول اصه ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة كما اذا فرضنا ان الله تع خلق جوهرا فردا ولم يخلق
معه جوهرا آخر فكونه في اول زمان حدوثه ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق وذهب القاضي ابو هاشم الى انه
سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث امر زايد على السكون غير معتبر في طرفيه
فتغير وجه الحصر بانه ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة والا فسكون فدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث واعترض
الآمدي بانا لا نم تماثل الحصولين واشتراكهما في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانا لا نم
انه اخص صفاتهما النفسية ولو سلم فالحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا فلو كان مماثلا للحصول الثاني فيه
لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به واعلم ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعني
الحصول في الحيز واحدة والامور المميزة حيثيات وعوارض يختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لا فصول
منوعة بل ربما لا يوجب تعدد الاشخاص فان الكون المتشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر
والحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة قدماء الفلاسفة عرفوا الحركة بانها خروج من القوة الى الفعل
على التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة ونظر متاخروهم الى ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة
ان يكون في آن وهو طرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا فغيروه بما ذكره المص وقال بعض
الفضلاء ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية لاعانة الحس عليها واما الآن والزمان
فهما سببان لهذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز ان يعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ويجعل الحركة
معرفة للآن والزمان اللذين هما سببا هذه الامور في الوجود واستحسنه الامام الرازي والمراد بالكمال هيهنا
الحاصل بالفعل وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا والفعل تمام بالقياس اليها وهذه التسمية
لا يقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لايقا بما حصل فيه لكنه ليس
بمعتبر هيهنا اذ لا يجب ان يكون الحركة لايقة بصاحبها ولا خفاء في ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها
كمالا له واحترز بقيد الاولية عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان مثلا وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكانان
امكان الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه اليه وهما كمالان والتوجه مقدم على الوصول فهو كمال اول و
الوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق ساير الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير والسلوك
اليه فلا بد من مط ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن ان لا يكون ذلك المط حاصلا بالفعل اذ لا توجه
بعد حصول المط فالحركة انما تكون حاصلة بالفعل اذا كان المط حاصلا بالقوة فهي كمال لما هو بالقوة لكن من حيث
هو بالقوة لا من حيث انه بالفعل ولا من حيثية اخرى كساير الكمالات فان الحركة لا تكون كمالا للجسم في جسميته
او في شكله او نحو ذلك بل من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني الحصول في المكان الآخر واحترز بهذا
عن كمالاته التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد لكن لا من حيث هو بالقوة
بل من حيث هو بالفعل واعترض بان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك التفرقة بين
كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في تعريفها فمما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس
واجيب عنه بجوابين احدهما ان ما اورد في هذا التعريف يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام

لا على تصور حقيقتها وثانيهما ان هذا ليس تعريفا للحركة يقصد بها تميزها عما عداها او يحصل صورتها عند العقل
بل هو تلخيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة اينية كانت او غير اينية فلا يضر كون تصوره اخفى من تصور ماهية الحركة اقول
كلا الجوابين لا يشفي العليل اذ لا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالاخفى ويمكن ان يق قد يتصور شئ بوجوه بعضها اجلى
وبعضها اخفى وقد يورد فيما يحصل به تصوره بالوجه الخفي امور اخفى من المعرف بالوجه الجلي لكنها اجلى من المعرف
بهذا الوجه الخفي واعترض ايضا بان هذا الحد لا ينطبق على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم
اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمال اول وثان نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون
ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا اولا بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع و
يكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء مسافة الحركة وجعل ذلك منتهى الحركة السابقة عليه ولا شبهة
في ان المتبادر من التعريف ان يكون الحركة كمالا اوليا بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط او حصول الجسم في مكان بعد آخر
هذا التعريف على راى المتكلمين وتقييد الحصول بالمكان مبني على انهم لا يثبتون الحركة في ساير المقولات والمراد
على ما ذكرنا آنفا هو الحصول الاول في المكان الثاني فاندفع الاعتراض بان الحركة تنقطع عند الحصول في الحيز الثاني
لانا انما نقطع في الآن الثاني لا في الآن الاول ووجودها ضروري لفظ الحركة يطلق على معنيين الاول صفة
بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدا والمنتهى ولا يكون في حيز آنين بل يكون في كل آن في حيز آخر ويسمى الحركة
بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اى حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه
ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدا والمنتهى بحيث اى آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا
لحاله في آنين يحيطان به والحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة
ليست ثابتة له في المبدا ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها لكن يختلف نسب المتحرك الى
حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها
يفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار يطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهي الحركة بالمعنى الثاني فانه لما ارتسم نسبة المتحرك
الى الحيز الثاني في الخيال قبل ان يزول نسبته الى الحيز الاول عنه يتخيل امر ممتد منطبق على المسافة التي بين المبدا
والمنتهى كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة والحركة
بهذا المعنى لا وجود لها الا في التوهم لاستحالة وجودها في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة
بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة اقول الحركة توجد في زمان يحده آنان آن حصول المتحرك في المبدا وآن وصوله
الى المنتهى فان قيل الحركة لا يتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما ذكرنا آنفا
ولا بعده وذلك ظ فلا يتصف بالوجود اصلا اقول ان اردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى آنا قبل آن الوصول
الى المنتهى فالترديد غير حاصر وان اردت بقولك اعم من ان يكون آنا او زمانا نختار انها تتصف بالوجود في زمان
قبل آن الوصول الى المنتهى لانه حده ونهايته فان قيل الحركة الموجودة لا تكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر
كلي ولا وجود للكليات في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك الحصول امر آني غير منقسم في
امتداد المسافة فهذا الحصول ان لم يتعدد لم يوجد الحركة لان المتحرك في الاين مثلا اذا كان له من مبدا المسافة

الى منتهاها اين واحد فلاحركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان تعدد فتلك الحصولات المتعددة ان اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل لزم تتالي الآنات وتركب المسافة من الحدود التي لا تنقسم وقد عرفت بطلانه وان لم يتصل بعضها ببعض كان هناك زمان سكون فلا يكون الجسم في ذلك الزمان متحركا ولا متوسطا بل واصلا الى المنتهى وهو بط فرضا اجيب بان تشخص الحركة باعتبار تشخص الموضوع والزمان وما فيه الحركة فاتحاد هذه الامور موجب لتشخص الحركة فالحركة الواحدة بالتشخص هي التوسط الحاصل لموضوع واحد بالتشخص في زمان واحد في مقولة واحدة ويلزم من ذلك ان يكون بين مبدأ ومنتهى معينين واختلاف نسب هذا التوسط المتشخص الى حدود المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن في حد آخر لا يوجب تعددا في ذات هذا المتشخص بل في عوارضه واحواله فان قيل تلك النسب المختلفة للمتحرك الى حدود المسافة ان كانت متعاقبة متصلة بلا فاصل لزم ما ذكرتموه من تتالي الآنات والحدود وان لم تكن متصلة كان هناك زمان سكون قلنا هذه النسب التي تعرض للحركة في الآنات الى الحدود في المسافة امور اعتبارية فعدم اعتبارها لا يقدح في وجود الحركة التي هي في ذاتها بحيث اي حد يفرض في مسافتها يعرض لها هناك نسبة في ان تخالف النسبة التي يمكن ان يعرض لها في حد وآن سابقين اولاحقين فاتضح مما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالتشخص مستمرة فيما بين المبدأ والمنتهى وحصل الجواب عن شبهة مشهورة في الحركة وهي ان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له ايون متعددة فاما ان يستقر على واحد منها واما ان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا فتلك الايون الآنية اما متعاقبة متتالية فيلزم تتالي الآنات وهو بط واما منفصلة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الايون فيلزم انقطاع الحركة الاينية وكذا في الحركة الكيفية والكمية والوضعية لانا بينا ان للمتحرك من مبدأ المسافة الى منتهاها اينا واحدا مستمرا هو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر يختلف نسبته الى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة بحسب الفرض كذلك تعدد الايون بالفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين مفروضين فيه يمكن ان يفرض بينهما ايون غير متناهية كما ان كل نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط غير متناهية فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا للمتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة ففي كل آن يفرض يكون هناك كيفية اخرى فرضا ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفيات الغير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين مفروضتين فيها يمكن ان يفرض بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شيء من المحذورات اقول كالقول بان للمتحرك في الالوان المتباينة بالنوع لونا واحدا من اول الحركة الى منتهاها مما يأباه الضم وعن شبهة اخرى تقريرها ان الحركة لو حصلت في الاعيان لا يخ اما ان يكون شيء منها موجودا في الحال او لا يكون والثاني بط لانها لو لم يكن شيء منها موجودا في الحال لم يكن موجودا في الماضي ولا في المستقبل ايضا لان الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال وكذا الاول لان الموجود في الحال ان كان منقسما كان احد جزئيه سابقا على الآخر لان الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة معا لانها غير قارة الذات فلا يكون الحركة الموجودة

المفروضة

في الحال موجودة فيها بل احد جزئيها وان لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها منطبقة على المسافة لان المنطبق على المسافة
انما هي الحركة بالمعنى الثاني فيختار انه لا وجود لها في الاعيان اقول يمكن التفصي عن هذه الشبهة بوجه اخر وهو ان لفظ
لفظ الحال يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الان الذي هو الفصل المشترك بين الزمانين الماضي والمستقبل والثاني
القطعة من الزمان المركبة من اواخر الماضي واوائل المستقبل ويختلف مقدارها بحسب اختلاف الافعال التي نضاف
اليها ومنشا الشبهة التباس احد المعنيين بالاخر فان قوله الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل
هو الذي يوجد في الحال انما يستقيم في الحال بالمعنى الثاني وقوله فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة فيها بل احد
جزئيها انما يستقيم في الحال بالمعنى الاول فاحدى المقدمتين في محل المنع على اي حال ويتوقف اي الحركة على ستة
امور احدها ما منه الحركة وهو المبدا وثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى واليهما اشار بقوله على المتقابلين لان المبدا
والمنتهى متقابلان حيث لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وثالثها المتحرك ورابعها المحرك واليهما اشار بقوله
والعلتين لان المتحرك هو العلة القابلية والمحرك هو العلة الفاعلية وخامسها المقولة التي يقع فيها الحركة واليه
اشار بقوله والمنسوب اليه لان الحركة تنسب الى المقولة التي وقعت فيها الحركة وسادسها الزمان لان الحركة لا بد لها
من زمان يقع فيه الحركة واليه اشار بقوله والمقدار واراد بتوقف الحركة على تلك الامور انه لا بد في تحقق الحركة
منها على ما صرح به والا فالزمان لما كان مقدار الحركة على ما زعموا كان متوقفا على وجود الحركة فكيف تتوقف
هي عليه وايضا منتهى الحركة قد يكون متاخرا في الوجود عن الحركة كالبياض في الحركة التبيض فلا يتصور توقف الحركة
عليه اما ان الحركة لا بد لها في تحققها من هذه الامور الستة فلان الحركة من حيث انها عرض لا بد لها من موضوع هو علة
قابلية للحركة ومن حيث انها ممكنة لا بد لها من علة فاعلية ومن حيث انها امر ممتد غير قار او مستلزمة لهذا الامر
الممتد لا بد لها من زمان ولا بد لها ايضا لذلك من مسافة او ما يجري مجريها واما استلزام الحركة للمبدا والمنتهى فانما
يظهر للحركة الحادثة المنقطعة بالفعل واما الحركة القديمة المستمرة ازلا وابدا كحركات الافلاك على راي الحكماء
فلا يتصور لها ثبوت مبدا ولا منتهى بالفعل نعم اذا فرض فيها قطع دورات مخصوصة يفرض لها مبدا ومنتهى ولا
شك ان الحركة الموجودة بالفعل لا يتوقف على ما لا وجود له بالفعل ولا يستلزمه ايضا فالحركة لا تستلزم المبدا و
المنتهى الا ان يراد انها مستلزمة لامكان فرضهما بفرض انقطاعها في جهتي امتدادها كما ذكرنا وما قيل من ان
الحركة لما كانت كمالا اولا كان لها خروج من حالة يكون الحركة عندها بالقوة فتلك هي المبدا وما منه مردود بان الكمال
لا يجب كونه مسبوقا بالقوة وكذا ما قيل من انها لما كان لها كمال ثان يتادى اليه فذلك هو المنتهى مردود بجواز ان
لا يترتب عليها ذلك الكمال الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل فما منه وما اليه قد يتحدان محلا يعني ان محل مبدا
الحركة قد يكون بعينه محل منتهاها وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك
يكون مبدا للحركة ومنتهى لها فان الحركة منها هي بعينها حركة اليها وقد يتضادان ذاتا وعرضا يعني قد يكون مبدا
الحركة ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين
بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس فان ذات كل واحد من المبدا والمنتهى نقطة فليس بينهما تضاد بالذات بل بالعرض
بواسطة عروض عارضين متضادين احدهما القرب من الفلك والاخر البعد عنه ولا شك ان مبدا الحركة ومنتهاها

لكل منهما ذات ومفهوم وهذا الذي ذكره حكم ذاتيهما واما حكم مفهوميهما فهو الذي اشار اليه بقوله ولهما اعتباران

متقابلان لان احدهما بالنظر الى ما بقا الان له قال الامام المبدأ والمنتهى اما ان يكونا معتبرين بالقياس الى ذي المبدأ

وذي المنتهى واما ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الاخر فالاول على سبيل التضايف والثاني على سبيل التضاد اما

ان الاول على سبيل التضايف فلان المبدأ انما يعقل بالقياس الى ذي المبدأ وذو المبدأ انما يعقل بالقياس الى المبدأ

واما ان الثاني على سبيل التضاد فلانهما متقابلان لما ذكرنا وليس احدهما عدما للآخر فهما اما متضايفان واما متضادان

لكن ليس كل من تعقل مبدأ الحركة تعقل منتهاها فثبت ان بينهما تقابل التضاد واشار الى الاعتبار الاول بقوله

احدهما بالنظر الى ما بقا الان له فان المبدأ والمنتهى انما بقا الان لذي المبدأ وذي المنتهى ولو اتحدت العلتان

انتفى المعلول وعم لا شك ان المعروض الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر الهالي للمكان المتصف

بالوضع اعني الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلث فطلق الجسم بمعنى الصورة هو القابل في ذاته

للحركة المتصف حقيقة بالمتحركية واما الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها فهي متحركة بهاتين الحركتين

تبعا وبالعرض والمعروض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل للمقادير والكيفيات قابلة اياها فهي

متصفة بهاتين الحركتين اصالة وبالذات وما يجاورها يتصف على سبيل التبع وبالعرض واذا تمهد هذا فقوله

لا يجوز ان يكون المتحرك هو بعينه المحرك اي لا يجوز ان يكون الشيء الذي عرضت له المتحركية حقيقة هو الشيء الذي

عرضت له المحركية حقيقة واستدل على ذلك بوجهين الاول ان الامر المستمر لا يجوز ان يكون علة محركة اي فاعلة للحركة

والا لكان علة للجزء الاول منها فيلزم ذلك الجزء بدوام ذلك المستمر فلا يوجد الجزء الثاني منها لان اجزاء الحركة لا

تجتمع في الوجود فلا يتحقق الحركة المركبة منها وهو المراد بقوله انتفى المعلول اي الحركة ولا شك ان المتحرك امر مستمر

فلا يكون علة محركة وانت تعلم ان هذا انما يدل على ان الامر المستمر لا يكون وحده علة مستلزمة لوجود الحركة فيلزم

منه ان لا يكون المتحرك الذي هو مستمر محركا لنفسه كافيا وحده في هذا التحريك لكن لم لا يجوز ان يكون هو مقتضيا

لوجود الحركة بشرط زوال الحالة ملايمة ويكون تجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة الملايمة كما

زعمتموه في الطبيعة التي هي محركة عندكم للجسم مع كونها مستمرة وايضا قد تبين ان الحركة الموجودة في الخارج هي الحالة

المسماة بالتوسط وانها مستمرة الوجود باقية بتشخصها الى منتهى المسافة وانها لا اجزاء لها بحسب امتداد المسافة وان

النسب العارضة لها بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة عوارض مفارقة اياها لا يفيدها تعددا شخصيا فلم

لا يجوز ان يكون المتحرك المستمر مقتضيا لوجود هذه الحركة المستمرة قال الكاتبي غرض المستدل ههنا ان المحرك للجسم

المتحرك ليس هو الجسم لذاته واذا اعتبر في اقتضاء الجسم للحركة زوال حالة ملايمة او شرط آخر لم يكن المحرك ذات الجسم بل

مع زوال تلك الحالة فلا يقدح في ذلك الغرض لكن لا يتم به الدلالة على ان في الاجسام قوى هي مبادي حركاتها والثاني

ان الجسم المتحرك لو كان هو المحرك بعينه لعم الحركة جميع الاجسام وفي جميع الاوقات وهو المراد بقوله وعم والتالي باطل لانا

نشاهد بعض الاجسام ساكنا دائما وبعضها ساكنا في بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو كان مقتضيا للحركة

لبقيت الحركة ببقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دائما ولا يخفى ان هذا الدليل مبني على اشتراك الاجسام

في حقيقة واحدة هي الجسمية المطلقة المقتضية لحركة نفسها وهو تم لجواز ان يكون هناك حقايق مختلفة متشاركة

فى كونها جواهر ممتدة فى الجهات فيقتضى بعضها حركة نفسه دون بعض اخر وعلى تقدير التساوى فى الجسمية جاز ان
يكون اقتضاؤها الحركة بشروط لا تتم ولا تدوم فلا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه ان يعم الحركة جميع الاجسام
فى جميع الاوقات ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان بقى الطبيعة امر مستمر الوجود كالمتحرك وعام للاجسام ولم يلزم من
اقتضائها للحركة انتفاء الحركة ولا عموم الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام وفى جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتحرك ايضا
محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شئ مما ذكرتم فى الدليلين فانتقض الدليلان كلاهما اجاب بقوله بخلاف الطبيعة المختلفة
المستلزمة فى حال ما يعنى ان الطبيعة مختلفة فى الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا بل فى حال من الاحوال وهو الخروج
عن المكان الطبيعى مثلا فيقتضيها لتحصل فيه فلا تكون لذاتها مقتضية للجزء الاول حتى يبقى الجزء الاول ببقائها
بل يقتضى الجزء الاول ليحصل بها الجزء الثانى فلا يبقى الجزء الاول ببقاء الذات ولا يلزم عموم الحركة فى جميع الاجسام
لاختلاف الطبيعة المقتضية فيها ولا فى جميع الاوقات لجواز انتفاء الحالة التى تكون الطبيعة مقتضية للحركة
فيها ولا يخفى ان هذا الجواب كما يكون جوابا عن النقض يكون جوابا عن اصل الدليلين كما اسلفنا فى الجواب عنهما والمنتهى
اليه اربع اى المقولة التى تقع فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف وباقى المقولات لا تقع فيها الحركة واشار
الى بيان ذلك بقوله فان بسائط الجواهر توجد دفعة ومركباتها تنعدم بعدم اجزائها والمضاف تابع وكذا متى و
الجدة تقع دفعة ولا يعقل حركة فى مقولتى الفعل والانفعال يعنى ان مقولة الجوهر لا تقع فيها حركة لان الجوهر اما
بسيط او مركب وبسائط الجوهر انما توجد وتنفسد دفعة لانه يجاب بان ذلك انما المراد بحركة شئ فى مقولة ان ذلك
الشئ بعينه ينتقل من نوع من تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع الى صنف آخر منه او من فرد من صنف
الى فرد آخر منه فالجوهر ان لم يكن حالا فى جوهر آخر لم يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد من وقوع الحركة فى المقولة وان
كان حالا فى جوهر آخر فالجوهر التى ينتقل فيها المتحرك من نوع الى نوع او صنف الى صنف او فرد الى فرد لا يوجد شئ منها
فى زمان والا لما وقعت الحركة حال الحركة لان الاستقرار فى الزمان ينافى الحركة واذا كان كل منها فى آن فلا يخلو من ان يكون
بين جوهرين متعاقبين كل منهما فى آن زمان او لا يكون شئ منهما موجودا فيه او لا يكون والثانى يلزم منه تتالى الآنات
وهو محال والاول يلزم منه ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو محال بالضرورة اما الملازمة فلان المتحرك
اما جسم ومادته ولا وجود لهما مع زوال الصورة الجوهرية فان قيل هذا الدليل منقوض بالحركة فى الكيف وغيره من المقولات
اجيب بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات وساير الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة مثلا انتفاء المتحرك
حال كونه متحركا كما لزم من خلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة انتفاؤه على ما مر واعترض عليه بانه وان لم يلزم ههنا ذلك المحال
لكنه لزم محال آخر وهو انه اذا خلا الموضوع فى زمان عن الكيفيات مثلا لم يكن له فى ذلك الزمان حركة فى الكيف لا فالحركة كما
تنتفى بانتفاء المتحرك تنتفى بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات هى موجودات
آنية لا يوجد شئ منها فى الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه الموجودات المتعاقبة حركة فليسم مثل صيرورة
الارض دفعة ماء ثم هواء كذلك ثم نارا كذلك ايضا حركة وايضا لم يكن الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة بانقسامه وقد
صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة منطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة
من الآخر فمثل هذه لا يكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها ولا مخلص الا بان يقال للمتحرك الاين فيما بين المبدأ والمنتهى

الغرض ان الكيفيات وسائر الاعراض لا يتقوم الموضوع بها بل
الامر بالعكس بخلاف الصور لا سيما فى الهيولى اذ بها يتقوم الهيولى
فامتنع وجودها بدون الصور بخلاف الاعراض منه

اين واحد منها لكنه غير مستقر يمكن ان يعرض للجسم بسبب استمراره وعدم استقراره ايون غير متناهية كل واحد منها
يفرض في آن نفط وكذا للمتحرك الكيفي فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة يمكن ان يفرض فيها كيفيات
غير متناهية يفرض كل منها في آن فقط وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية فتعدد افراد الايون والكيفيات و
والاوضاع والكميات في الحركة انما هو بالقوة دون الفعل كالنقطة التي يمكن فرضها في خط واحد متناه وكما اذا
فرض عليه نقطتان وجب ان يكون بينهما خط يمكن ان يفرض فيه ايضا نقط لا تقف على حد كذلك اذا فرض في الحركة آنان
او كيفان وجب ان يكون بينهما بحيث يمكن ان يفرض فيه ايون او كيفيات لا تقف على حد قالوا ومثل هذا الحال السيال
الذي يتبدل افراده على محله مع بقاء تشخصه لا بد ان يكون عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الجواهر
واعترض عليه بان المادة الشخصية العنصرية انما تتوقف على مطلق الصورة لا على صورة شخصية فجاز ان يتبدل
عليها الصورة الحالة فيها على نحو تبدل الكيفيات مع بقاء تشخصها فتكون متحركة في الجوهر كتحركها في الكيف والفرق
بينهما هو ان موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك الكيفيات باسرها مع بقائه موجودا بتشخصه بخلاف المادة اذ لا يجوز
خلوها عن تلك الصور باسرها مع بقائها موجودة وهذا القدر كاف في كون تلك الصور جواهر مقومة لمحلها فليس
يلزم من تبدل الحال على الوجه المذكور ان يكون محله متقوما بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما زعمتم واجيب بان الهيولى لا
تتحصل ذاتا معينة بالفعل الا بان تتصور بصورة معينة والذات اذا لم تكن متحصلة بالفعل لم يتصور تحركها
من شيء الى شيء فاذا تحركت الهيولى فلا بد وان يكون حال تحركها متحصلة بالفعل اي متصورة بصورة معينة من
ابتداء الحركة الى انتهائها فيمتنع ان يتحرك في الصورة بالضرورة لا يقال سلمنا وجوب تحصلها بالفعل حال تحركها لكن
لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصور متعاقبة لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة عليها لانا
نقول هي مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع الصورة الاخرى ذات متحصلة اخرى وليس لشيء من تلك الذوات المتحصلة
حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى فليس هناك حركة اصلا قيل وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الا اشياء
بالقوة لا تتحصل موجودة الا بالصورة المعينة وذلك لما تقدم من انها في وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها
تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك وللبحث في ذلك بعد مجال اقول وايضا انما يتم
البيان في عدم حركة الهيولى في الصورة الجسمية ولا يتم في عدم حركتها وحركة الجسم في الصور النوعية والشخصية واما الجواهر
المركبة فوقوع الحركة فيها اما ان يكون بوقوعها في بعض بسائطها وحده او في جميعها معا وقد عرفت استحالته فلا حركة
في الجواهر المركبة ايضا وما ذكره من انها تنعدم بانعدام جزء منها فمعناه انه ان وقعت الحركة في جوهر مركب فلا بد ان يزول
ذلك المركب عن محله تدريجا حتى يحصل مركب اخر وانعدامه انما يكون بانعدام جزء من اجزائه وانعدام كل جزء منها دفعي
لما بين من امتناع الحركة في الجواهر البسيطة فانعدام المركب ايضا دفعي فلا حركة فيه واما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة
بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه فان كان معروضه قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها والا فلا لانه لو بقي على
حالة واحدة عند تغير الموضوع او تغير مع عدم تغير موضوعه لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض بخلافه
وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع ووقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ماء اشد
سخونة من ماء اخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة الاخر فقد انتقل من نوع من الاضافة اعني

الاشدية الى نوع آخر منها اعنى الاصغفية انتقالاً تدريجياً فقد تحرك الجسم فى الاضافة تبعاً للحركة فى معروضها الحقيقى اعنى السخونة التى هى من الكيف وكذلك اذا كان جسم فى مكان اعلى ثم تحرك فى الاين حتى صار فى مكان اسفل او كان اصغر مقداراً من جسم آخر ثم تحرك فى الكم حتى صار اعظم مقداراً منه او كان على اشرف اوضاع ثم تحرك منه الى وضع هو اخس اوضاع فقد انتقل الجسم فى هذه الصور بعينها من اضافة الى اخرى تدريجاً و تبعاً للحركة فى معروضها وكما لا يتصور بقاء هذه الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها لا فى انفسها الا يتصور ايضاً انتقال الجسم وتغيره فى هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت فى انفسها بلا تغير فى معروضها لاستقلت بالمفهومية وكذا متى طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه لما ذكرنا فى المضاف واعترض بان هذا الدليل بعينه جار فى ساير الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية فان الاين والوضع من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية لشئ واجيب بان ليس معنى عدم استقلال المضاف ومتى بالمفهومية مجرد كونهما نسبية حتى يرد عليه النقض بساير الاعراض النسبية بل معناه كونهما تابعين لمعروضهما فى الاحكام واما الجدة فتقع دفعة فلا تقع فيها حركة واعترض بان العمامة اذا تحركت الى النزول او الصعود فلا شك انه تتغير هيئة احاطتها تبعاً لحركتها فى الاين واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل فوقع الشيخ اثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه فان المنتقل من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا والا لزم التوجه الى الضدين معاً لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشئ الواحد فى الزمان الواحد متوجهاً الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال فى التسخين والتبريد اقول ان هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة فى مراتب التسخن او التبرد فقط من غير انتقال من احدهما الى الاخر مع انه منقوض باستحالة الجسم من السخونة الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم يكن السخونة باقية فالبرودة لا تكون الا بعد وقوف الحركة فى السخونة فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من السخونة الى البرودة على الاستمرار والحل ان التسخن فى زمان والتبرد فى زمان آخر وليس بينهما زمان سكون بل آن هو الفصل المشترك بينهما والحق ان الحركة فيهما تبع للحركة فى غيرهما لانهما ايضاً حالتان نسبيتان فلا تستقلان فى الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة اما فى القوة ارادية كانت او طبيعية او فى الآلة واما فى القابل وذلك لان العزيمة قد تنفسخ يسيراً يسيراً و الطبيعة قد تحور كذلك والآلة قد تكل هكذا ففى جميع هذه الصور تتبدل الحال اولاً اما فى الارادة او فى الطبيعة او فى الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل فى الفاعلية كذلك واما فى القابل فربما ينتقض قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا ويتبعها الحركة فى الفاعلية ولا يخفى ان التبدل فى التاثير يستلزم التبدل فى التاثر فيقع الحركة فى المقولتين تبعاً ففى الكم باعتبارين لدخول الماء القارورة المكبوبة عليه وكصدع الانية عند الغليان وحركة اجزاء المغتذى فى جميع الاقطار على التناسب اشار الى تفصيل وقوع الحركة فى المقولات الاربع فبدأ بالكم والحركة فى الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف و الاخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره واما التكاثف فهو ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل منه جزء وقد يطلق التخلخل على الانتفاش وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض و تداخلها جسم آخر غريب كما فى القطن المنفوش

والتكاثف على الاندماج وهو ان يتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كما في القطن الملفوف بعد نفشه
وهذان من مقولة الحركة في الوضع ويطلق ايضا التخلخل على رقة القوام والتكاثف على غلظه وهما من باب الكيف واشتغل
بعضهم باثبات امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما هي
قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يتفق من الاسباب فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى المقدار الكبير وهو التخلخل و
بالعكس وهو التكاثف في بعض الفضلاء وانما بنوا ذلك على الهيولى لانها عندهم قابل محض يتوارد عليه الصور والمقادير
المختلفة من غير ان يقتضي معينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا واحدا متصلا في نفسه كما هو عند الحس فانه
ربما يختص كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه وبهذا يندفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى
بل يتاتى على راي من يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان
نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة
فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الآخر ما لم يمنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لا بد
في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل على ان اشتراط الانفصال
في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة على مقدار
البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالته ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة بقاسر فجاز ان يكون للقسر
حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة خط من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة فالمقصود
بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع اقول امكان اختصاص كل جسم بمقدار
معين لا ينافي امكان عدم اختصاصه بمقدار معين والمقصود بيان الامكان فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره
الامام بل نقول ان اثباتها لا يفيد لان المقتضي للمقدار المخصوص اعني الصورة الجسمية يكون جزءا من الجسم على هذا
التقدير فلا يقبل الجسم مقدارا آخر غير ما اقتضاه جزؤه لا يقال يمكن انتقال الهيولى من هذا المقدار الى مقدار آخر بان
يتبدل عليها المقدار مع الصورة التي تقتضيه الى مقدار آخر وصورة اخرى لانا نقول الهيولى عندهم لا تكون متحصلة
بالفعل الا بانضمام صورة اليها فما لم ينضم اليه صورة ولم يتحصل بالفعل لا يتصور انتقاله من مقدار الى آخر كما سبق
آنفا بل نقول لا حاجة الى اثبات امكان التخلخل والتكاثف لان ادلتهما تدل على وقوعهما والوقوع بعد الامكان
والمص ذكر من ادلة وقوعهما دليلين الاول ان القارورة الضيقة الراس يكب على الماء فلا يدخلها اما اذا مصت مصا
قويا وسد راسها بالاصبع بحيث لا يتصل براسها هواء من خارج ثم تكب عليه دخلها وبهذا الطريق يملؤون
الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ جدا بماء الورد وما ذلك لدخول الخلاء احدث فيها بان يخرج بالمص
منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا لامتناعه على رايهم بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث
في الهواء الباقي تخلخلا فكبر حجمه بحيث يشتغل مكان الخارج ايضا ثم اوجد في ذلك الهواء التخلخل البرد الذي في الماء
تكاثفا فصغر حجمه وعاد بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيها الماء ضرورة امتناع الخلاء والثاني
الآنية اذا ملئت ماء وسد راسها واغليت فعند الغليان ينصدع الآنية وما ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخلا
في الماء وازديادا في حجمه بحيث لا يسعه الآنية فينصدع وقد يستدل بان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا اعيد الى حجمه

الاول

الاول فظ انه لم يكن انفصل عنه جزء حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه حين هو عاد الى حجمه الاول بل صغر
حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام واما النمو فهو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع
الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم والذبول عكس النمو اى هو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما
ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام المشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي
فان الاجزاء الاصلية والزائدة في المغتذي باق كل واحد منها على مقداره الذي كان عليه نعم ربما تحرك كل واحد
منها في اينه او وضعه او كيفه لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها
عند النمو على ما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتشبهها بها وتنقص مقدارها
عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة وقال بعض الفضلاء ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة
بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام
واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجدان يعد السمن والهزال منها ايضا اقول قد علم ان المراد بحركة
شيء في مقولة ان ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع من تلك المقولة
الى صنف آخر منه او من فرد من صنف من تلك المقولة الى فرد آخر منه وحاصله ان يتوارد افراد مقولة على شيء واحد
بعينه وظاهر ان افراد المقدار في النمو والذبول لا تتوارد على شيء واحد بعينه لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض
لما كان له المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما عرض لما كان له المقدار الصغير مع امر آخر ينضم اليه وكذا المقدار
الصغير في الذبول لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما عرض لجزء مما كان له المقدار الكبير
فمحل المقدار الصغير جزء من محل المقدار الكبير في حالتي النمو والذبول متغايران فلم يتوارد المقداران على شيء واحد بعينه
فليس النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول وبما حققناه ظهر ان لا اثر لاتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية
على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا في نفسه في هذا المطلب لان مجموع الزائدة والاصلية غير الاصلية وحدها سواء
اتصلا على وجه صار به المجموع متصلا واحدا في نفسه او لم يتصلا كذلك وكذا الحال في السمن والهزال فانهما ليسا من
قبيل الحركة في الكم هذا لكن الحق ان النمو والسمن وما يقابلهما من قبيل الحركة في الكم والمقادير المختلفة في الصور
الاربع تتوارد على شيء واحد بعينه فان الجسم النامي من مبدأ نموه الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه
بانضمام ما ينضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبدأ ذبوله الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانتقاص
ما ينتقص عنه فان زيدا الطفل هو بعينه زيد الشاب وان عظمت جثته وصارت اضعافا مضاعفة لما كانت له في حال
الطفولية وكذا زيد الشاب هو بعينه زيد الشيخ وان نقصت جثته وصارت عشر عشير لما كانت له في حال الشباب وذلك
لان العظم والصغر ليسا من المشخصات وكذا الحال في السمن والهزال وفي الكيف للاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان
الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما اشار الى اثبات الحركة في الكيف وهي تسمى استحالة واستشهد على وجودها بالحس
فانا نشاهد ماء البارد يصير حارا بالتدريج وبالعكس ولا يخفى ان اثبات هذه الحركة يتوقف على بيان امرين الاول
ان محال الكيفيات قد يتغير فيها مع بقاء طبايعها النوعية والثاني ان ذلك التغير تدريجي لا دفعي ولم يتعرض احد
منهم لبيان الامر الثاني بل فهو اقتصر بما يحس من انتقال الماء من البرودة الى السخونة وبالعكس على سبيل التدريج ومن انتقال

لحصرم من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الحمرة كلك قال الامام لا اعتماد على ذلك لجواز ان يكون هنا كيفيات
يتجدد في آنات بينها ازمنة قصيرة فلا يشعر الحس بتفاصيل تلك الكيفيات بل يدركها على انها متواصلة فلا يكون
هنالك تغير تدريجي بل تغيرات دفعية متعاقبة فلا تكون حركة واما بيان الامر الاول فيحتاج الى ابطال مذهبي
الكمون والبروز والفشو والنفوذ وقد ذكرنا وجوها لابطالهما في مباحث المزاج والمصنف اشار هنا الى بطلان
مذهب الكمون والبروز واستشهد على ذلك بتكذيب الحس فان الماء مثلا لو كان فيه اجزاء نارية كامنة كان يجب ان
يحس بحرارة باطنه من ادخل يده فيه او يدرك التفاوت بين ظاهره وباطنه وكلاهما باطل بالحس وفي الاين والوضع ظاهر
اي وقوع الحركة في مقولتي الاين والوضع ظاهر اما في الاين فلكونه معلوما بالضرورة مدركا بالحس واما في الوضع فلان
للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما محوية فقط كما
في الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية معا كما في غيره فيتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع
لا نعني بالحركة في الوضع الا التغير من وضع الى وضع على سبيل التدريج من غير تبدل المكان فان قيل كل جزء قد خرج عن
مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته
لمجموع الاجزاء على ان ما ذكر لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان المكان هو السطح الباطن
من الحاوي ولا حاوي له ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واختلاف المتقابلين والمنسوب
اليه مقتض للاختلاف وتضاد الاولين للتضاد ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام اختلاف الحركات
قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع ثم قد توصف بالتضاد وقد
توصف بالانقسام فيشير في هذا المبحث الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة تتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان
تعلقها بثلثة منها وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي يختلف باختلافه ماهية الحركة وتعلقها بالثلثة
الباقية بمنزلة العرضي لا يختلف باختلافه ماهية الحركة بل باختلاف المحرك لا يختلف هويتها ايضا فبنوا على ذلك
انه اذا اتحد المبدأ والمنتهى وما فيه الحركة نوعا اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك او المحرك او الزمان نوعا
لان تنوع المعروضات او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام نوع واحد كالحرارة بموضوعين
مختلفي الماهية كالانسان والفرس وحصوله بمؤثرين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر ان لا اثر للاختلاف
بالقسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا يختلف نوعا واما الازمنة
فلا يتصور فيها اختلاف الماهية ولو فرض فلا خفاء في جواز احاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة
للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي تجعل الزمان
عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المبدأ والمنتهى نوعا اختلف الحركة نوعا وان كان ما فيه
واحدا بالنوع بل بالشخص اما في الاين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة من البياض الى
السواد على طريق التصفر ثم التحمر ثم التسود مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبيض وكذا
اذا اختلف ما فيه بالنوع وان اتحد المبدأ والمنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة تارة ومعها
على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد ومعها على طريق الاخذ

في الحضرة ثم النيلية ثم السواد وهذا معنى قوله واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف واراد بالمتقابلين
المبدأ والمنتهى وبالمنسوب اليه المقولة التي وقعت الحركة فيها يعني ان اتحاد الحركتين بالنوع بسبب اتحاد هذه الامور الثلثة
فيهما نوعًا واختلافهما بالنوع بسبب اختلاف هذه الامور الثلثة فيهما نوعًا اعني عدم اتحاد هذه الثلث فيهما نوعًا
واما وحدة الحركة بالشخص فلابد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة
زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع اخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها
الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع
لكن لا خفاء في ان وحدة ما فيه اعني وحدتها الشخصية يستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلذا يكتفي بوحدة
الموضوع والزمان وما فيه وهذا معنى قوله ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واراد بالمقدار
الزمان وبالمحل المقولة التي وقعت الحركة فيها وبالقابل الموضوع يعني ان الوحدة الشخصية للحركة بحسب الوحدة الشخصية
لهذه الامور الثلثة لا يقال ينبغي ان يكتفي بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامها وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد
في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان ينتقل في
زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية ومع اتحاد الجنس ايضًا لا يصح على
الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسخن والتسود في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في كون الحركة واحدة
شخصية فان المتحرك بمحرك ما قد يحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة
اتصال المسافة ولا تميز في تلك الحركة يوجب الاثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الى
محرك آخر ولا تجزي فيها بالفعل ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد الا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها في
نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية
فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وقد كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل
الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد الاثران اعني الحركتين قلنا نختار ان الاثرين
متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية فان قيل ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد
الموهوم فلا وجود لها في الخارج وان اريد بها الحركة بمعنى الكون في الوسط فهي امر كلي والواقع بهذا المحرك امر جزئي
مغاير للواقع بذاك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص واقعة بمحركين اقول قد مر آنفا ان الحركة بمعنى الكون في الوسط ليس
امرا كليا بل هو واحد بالشخص مع انه لم يتم الدليل على عدم وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج بما اوردنا عليه من الاعتراض
نعم يرد عليه اعتراض آخر وهو انهم ان ارادوا بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند الى محرك والبعض
الآخر مستند الى محرك آخر كما هو الظاهر من كلامهم فلا شك في انه لا تعدد في محركها لان محركها مجموع المحركين لا كل واحد
منهما ليكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحد بالشخص وكل من هذين المحركين جزء من هذا المحرك الذي هو واحد
بالشخص بلا اشتباه فالصواب ان يعلل هذا المط بان حجرا واحدا بالشخص مثلا اذا تحرك بالقسر في مسافة بعينها
من مبدأ الى منتهى معينين في زمان معين لا يختلف حركته هذه بان رامية زيدا وعمرا وغيرهما وذلك معلوم
بالقسم والشرح ذلك ان الاستناد الى المؤثر لا دخل له في تشخص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين

على معلول واحد بالتشخص ابتداء على سبيل البدل ونحن بينا في مبحثه انه يجوز توارد هما على سبيل التعاقب ايضا فليرجع

اليه من اراد الاطلاع عليه واما تضاد الحركات فليس لتضاد المتحرك لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبرنا التضاد

بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو وقد يكون واحدا مع

تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس ومن البياض الى السواد وبالعكس او من النمو الى الذبول وبالعكس

من وضع الى وضع آخر مضاد له وبالعكس ولا لتضاد المحرك لتماثلهما مع تضاد المحركين كما في الحركة الصاعدة الى الحجر و

النار بالقوة القسرية والطبيعة المتضادتين وتضادهما مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة

او بالقسر ولا لتضاد الزمان لانه لا يتصور فيه تضاد اذ لا يتصور فيه التوارد على موضوع واحد لانه اما على سبيل التعاقب

او على سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضي الزمان ولا يتصور للزمان زمان ولا لتضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان

مع اتحاد ما فيه وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطريق اقول هكذا قيل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون لمعلول واحد

علل متعددة يتحقق هذا المعلول بتحقق كل واحد من هذه العلل فتحقق المعلول في صورة بدون ما يدعى عليته

لا يدل على عدم عليته لجواز تحققه في تلك الصورة بعلة اخرى وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد

المتحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان المتحرك واحد وكذا فساد ما قيل تضاد

الحركات ليس لتضاد المحرك لتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد فتعين ان يكون

تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه والى هذا المعنى اشار بقوله وتضاد الاولين للتضاد اي تضاد المبدأ والمنتهى

مقتض لتضاد الحركة وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن النمو الى الذبول

وبالعكس وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدئهما من التضاد بعارض كون احدهما

في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والآخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد صرحوا بان تضاد العارض لا يوجب تضاد

المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا البعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده

وعلى اطلاقه لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصية بحيث يوجب صدق حد الضدين على المعروض او على ما يتعلق

به فلا استبعاد وههنا قد صدق بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين لانهما اعني الصاعدة والهابطة امران وجوديان

يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة واعلم ان الامام قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدأ والمنتهى من حيث

وصف المبدئية والمنتهائية وذكر ان التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس الوصفين دون الذاتين اذ لو لم يعرض للنقطتين

كونهما مبدأ او غاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما اوجب تضاد الاطراف تضاد الحركات واعترض عليه بان ثبوت هذين

الوصفين العارضين اعني وصفي المبدئية والمنتهائية لذاتيهما متاخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين

علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين

متضادتين اقول كما ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متاخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ايضا متاخر

عن وجودهما ولا استبعاد في ان يكون احد الوصفين المتاخرين علة للآخر فان قيل فيلزم التضاد بين كل حركة

مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاولى وهم قد صرحوا بان لا تضاد في الحركات المستقيمة الا بين

مبدأ احديهما منتهى للاخرى وبالعكس بل يلزم التضاد بين المستديرتين ايضا بالشرط المذكور اعني اذا كان مبدأ

احديهما منتهى للاخرى بالعكس مع انهم قد صرحوا بان لا تضاد بين الحركة المستقيمة مع الحركة المستديرة وكذا بين
المستديرتين اقول مبنى ما ذكروا على اشتراط غاية الخلاف بين الضدين قالوا لا يتصور غاية الخلاف بين المستقيم والمستدير
وكذا بين المستديرتين وقد ذكرنا فى مبحث الكيفيات المختصة بالكم وجه قولهم مع ما يرد عليه فليراجع اليه هذا فان قيل
على هذا لا يتحقق التضاد فى الحركات الاينية الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز اذ فيما سوى
ذلك لا يتحقق ما اعتبروه فى التضاد من غاية الخلاف والتباعد وهم مصرحون بان حركتى الحجر علوا وسفلا بالقسر
والطبع متضادتان قلنا تضاد الحركات لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة ح بل من حيث
التوجه اليهما فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل هما المركز والمحيط فهما من حيث التوجه اليهما فى غاية الخلاف وفى نهاية
التباعد واما انقسام الحركات فليس بحسب انقسام المبدأ والمنتهى ولا بحسب انقسام الفاعل لان الحركة ليست كما بالذات و ذلك
ظ بل يعرض لها الكمية بالعرض بسبب انطباقها على الزمان والمسافة اللتين هما كم بالذات فبحسب انقسامهما يعرض لها الانقسام
واما المبدأ والمنتهى وكذا الفاعل اعنى المحرك فلا يتصور انطباق الحركة على شئ منها وعلى فرض الانطباق ليس شئ
منها كما بالذات حتى يكون المنطبق عليه كما بالعرض فلهذا لا يعرض للحركة انقسام بحسب انقسام هذه الامور الثلثة والى هذا
المعنى اشار بقوله ولا مدخل للمتقابلين والفاعل فى الانقسام واما المتحرك فمن حيث انه محل الحركة وانقسام المحل يوجب
لانقسام الحال كان ينبغى ان يكون انقسامها بانقسامه الا ان الحركة حالة فى المتحرك حلول السريان كالبياض فى الجسم اذا
كان المكان عبارة عن البعد على ما هو راى افلاطون ومتبعيه لكن التغير التدريجى المسمى بالحركة على حاله وعلى
امتداده فان سمى مثل هذا انقساما للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة واما الانقسام الكمى الذى هو تكثر امتدادها
الوهمى الى ما لا نهاية من الاجزاء الفرضية بحيث يحصل اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام
المسافة او الزمان ويعرض لها كيفية تشتد فيكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة ولا يختلف بهما ان
لا بد للحركة من زمان ومن امتداد فى الاين او المقادير او الكيفيات او الاوضاع ولا باس بتسميته مسافة وان كان
الاسم باطلاقه لما فى الاين فيعرض للحركة كيفية تشتد وتسمى ح سريعة وتضعف وتسمى ح بطيئة ويعبر عن السرعة
بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية فى الزمان الاقل او المسافة الاطول فى الزمان المساوى او الاقصر وعن البطؤ
بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية فى الزمان الاطول او المسافة الاقصر فى الزمان المساوى او الاطول ولا
يختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطؤ لان السرعة والبطؤ يقبلان الاشتداد والضعف ولا شئ من الفصول
يقابلهما ثم كل من السرعة والبطؤ هل ينتهى الى حد حتى يتحقق حركة سريعة لاحظ لها من البطؤ وبطيئة لاحظ لها من
السرعة ام لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ ومن البطؤ بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد والاشبه بالاصول هو
هو الثانى لان الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة اى امتداد فى احد المقولات الاربع وكل منهما ينقسم لا الى نهاية
فكل حركة نفرض فهى بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة فى نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع فى ذلك
الزمان نصف تلك المسافة سريعة وقد يتمسك بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهى الى ما لا يمكن الحركة فى اقل
منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الفرض وح يتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطؤ وبحسب تلك المسافة بطؤ بلا
سرعة وهو ضعيف لان تلك السريعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع فى ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة

سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة فى ضعف ذلك الزمان وسبب البطؤ الممانعة الخارجية او الداخلية لا تخلل
السكنات والا لما احس بما اتصف بالمقابل فذهب المتكلمون الى ان سبب البطؤ تخلل السكنات والفلاسفة نفوا
ذلك واختار المص مذهب الفلاسفة فقال لو كان سبب البطؤ تخلل السكنات لما احس بالحركة المتصفة با
لسرعة المقابلة للبطؤ والتالى بط بالحس بيان الملازمة ان نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذى يتحرك
من اول اليوم الى نصف النهار خمسين فرسخا الى حركاته المغمورة فى ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم
الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم قد يقطع فى ذلك الوقت قريبا من ربع مداره ولا شك انه ازيد من المسافة
التى قطعها الفرس فى ذلك الوقت بالف الف مرة فوجب ان يكون السكنات المتخللة بين حركات الفرس فى
ذلك الوقت ازيد من حركاته بالف الف مرة فيلزم ان لا يكون حركات الفرس محسوسة لكونها قليلة مغمورة
فى سكنات تزيد عليها بالف الف مرة وليس الامر كذلك لانا نشاهد حركته سريعة فى الغاية ولا نرى شيئا من تلك
السكنات وقالت الحكماء سبب البطؤ الممانعة الخارجية او الداخلية اما الداخلية كثقل الجسم فانه يصلح سببا
لبطؤ الحركة القسرية كما فى الحجر المرمى الى فوق والارادية كما فى صعود الانسان الجبل ولا يصلح سببا لبطؤ الحركة
الطبيعية لامتناع ان يكون الشئ مقتضيا لامر ومانعا عنه واما الخارجية كغلظ قوام ما يتحرك فيه فانه يصلح
لبطؤ الحركة الطبيعية ايضا كنزول الحجر فى الماء كما يصلح سببا لبطؤ الحركة القسرية والارادية كحركة السهم والانسان
فيه وقد يكون السبب فى بطؤهما نفس الارادة كما فى رمى الحجر وتحريك اليد برفق ولا اتصال لذوات الزوايا والانعطاف
لوجود زمان بين آنى الميلين ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه والجبائى من المعتزلة الى ان كل حركة يكون لها رجوع
عن السمت الذى كانت اليه سواء كان ذلك الرجوع الى الصوب الاول بعينه وعبر عنها بالحركة ذات الانعطاف
او الى صوب آخر غيره وعبر عنها بذات الزاوية اذ لا بد لها من حدوث الزاوية عند الرجوع لا تكون متصلة بل تتخللها
سكون قبل الرجوع ومحصول ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة تنتهى الى سكون وذلك لانها لا تذهب على الاستقامة
الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان تنقطع وهو ظ او ترجع على سمتها او تنعطف الى سمت آخر وعلى التقديرين
لا بد من سكون ما بين هاتين المستقيمتين ومنعه غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة واما
المثبتون فلكل من الفريقين فى اثباته طريق فقالت الحكماء الوصول الى المنتهى آنى لان الحد الذى هو منتهى المسافة
الممتدة لا يكون منقسما فى ذلك الامتداد والا لم يكن بتمامه حدا فالوصول اليه آنى اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد
منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا ثم ان للوصول علة هى الميل فوجب ان يكون هذه العلة موجودة فى آن الوصول
لان العلة الموجبة يجب وجودها حال وجود المعلول ثم ان اللاوصول ايضا آنى ضرورة انه زوال الوصول الذى
لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما زمانيا فالميل الذى هو علة اللاوصول يكون ايضا
آنيا وآن ميل اللاوصول غير آن ميل الوصول لامتناع اجتماع الميل الى حد مع الميل عنه فبين الآنين زمان لامتناع
تتالى الآنات وذلك الزمان لا حركة فيه والا فالى المنتهى او عنه وكلاهما خلاف المفروض فهو زمان سكون والجواب
ان الميل الذى هو علة الحركة كما ان علة الوصول الى حد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد فليس هنا ميلان متغايران
ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذى هو علة الوصول الى المنتهى موجود فى آن الوصول لم لا يجوز ان يكون هو علة معدة له

كالحركة

كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول مثلها ولو سلم فلا نم ان الميل الذي هو علة اللاوصول آني لم لا يجوز ان يكون زمانيا كالحركة اقول يمكن تقرير الحجة على وجه يندفع عنه الاجوبة المذكورة وهو ان يق الوصول آني وكذا اللاوصول آني لما بينا آنفا فبين الآنين زمان سكون لما ذكرنا آنفا والجواب النقض بانه على هذا يلزم تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام منضودة بل يلزم تخلل السكنات في الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود التي في المسافة والزوال عنها مع انه لا سكون في الفلكيات والحل انا لا نم ان اللاوصول آني قولكم ضرورة انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول ايضا منقسما زمانيا قلنا نم فان الانطباق والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول وامثالها آنيات لانها انما تحصل عند انتهاء الحركة مع ان زوال كل منها زماني اذ لا يحصل الا بعد الحركة فان احد الجسمين اذا تحرك ومال الى الانطباق على الجسم الاخر فلا شك انهما ينطبقان عند انقطاع حركته ولا يزول هذا الانطباق الا بعد ان يتحرك احدهما والحركة مما لا يحصل الا بالزمان وهكذا الحال في جميع ما ذكرناه وقال الجبائي لا شك ان الاعتماد المجتلب في الحجر المتحرك قسرا يغلب الاعتماد اللازم فيصعد الاعتماد المجتلب الحجر ويضعف بمصاكات الهواء المخروق مندرجا في الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل الحجر ولا شك ان غلبته على المجتلب انما يكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب المغلوب من المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب انه لو سلم لزوم التعادل فليكن في آن الوصول لا في زمان بين آني الوصول والرجوع حتى يكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى على انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المنكرون لتخلل السكون بين المستقيمتين فلكل من الفريقين ايضا في انكاره طريق فقال الحكماء ان صح وجوب السكون بينهما فاذا فرض انه صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا في الجو بحيث يماس سطحيهما فلا شك انه ينزل الخردلة راجعة وح وجب وقوف الخردلة لتوسط السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل بين الاجسام واللازم ضروري البطلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الخردلة وأجيب بان الخردلة لا تصادم الجبل ولا تماسه في الصورة المفروضة بل ترجع بريحه فاذا وصل اليها ريحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك فرض مح ويجوز استلزامه للمح الذي هو وقوف الجبل وقالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا توجبه الاعتماد اللازم فانه يقتضي الحركة النازلة لا السكون ولا يوجبه الاعتماد المجتلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد والجواب ان تعادل الاعتمادين يوجب السكون والسكون حفظ النسب فهو ضد يقابل الحركتين وفي غير الاين حفظ النوع السكون يقابل الحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فيعنى به حفظ النسبة الحاصلة للجسم الى اشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في الثلثة الباقية فيعنى به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغيير وذلك بان يقف في الكم من غير نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة واعترض عليه بان الحركة في المقولات الثلث قد يكون من صنف الى صنف او من فرد الى فرد فيكون النوع هنا محفوظا ولا سكون فالصواب ان يق السكون هو الاستقرار زمانا ما فيما يقع فيه الحركة وقد يراد به عدم الحركة

عما من شانه الحركة فيكون بينهما تقابل العدم والملكة وبقيد عما من شانه خرج عدم حركة الاعراض والمفارقات
وظ ان السكون فى مكان لا يجامع الحركة اليه ولا الحركة عنه فهو يضاد سماعما تضادا مشهوريا والى هذا المعنى اشار
بقوله يقابل الحركتين ويضا التضاد ما فيه السكون قد يعرض له تضاد كما يعرض للحركة لكن تضاد السكون انما هو
لتضاد ما فيه السكون اعنى المقولة التى يقع فيها السكون فان سكون الجسم فى الحرارة يضاد سكونه فى البرودة وذلك
لان المتضادين لا يجتمعان فى محل واحد فضلا عن ان يستقرا فيه زمانا اقول هذا انما يصح اذا اريد بالسكون المعنى
الاول واما اذا اريد به المعنى الثانى فلا يتصور فيه تضاد اذ لا امتناع فى ان لا يتحرك جسم فى شئ من الضدين فان الماء
مثلا يجوز ان لا يتحرك فى الحرارة ولا فى البرودة ومن الكون طبيعى وقسرى وارادى الكون اعنى حصول الجوهر فى الحيز
اعنى الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى طبيعى وقسرى وارادى لان مبداه ان كان خارجا
عن ذات الكاين فهو قسرى والا فان كان مقارنا للقصد فهو ارادى والا فهو طبيعى فطبيعى الحركة انما يحصل عند
مقارنة امر غير طبيعى لان الحركة امر غير قار الذات والطبيعة ثابتة قارة الذات وغير الثابت لا يكون مقتضيا
للثابت بالذات بل لا بد من مقارنة امر آخر الى الطبيعة ويكون ذلك غير طبيعى ليرد الجسم اليه فيقف اى لترد الطبيعة
الجسم الى الامر الطبيعى بالانتقال عن ذلك الامر الغير الطبيعى كحصول الماء فى مكان الهواء فانه امر غير طبيعى لطبيعة الماء فالطبيعة
تقتضى الرد الى الامر الطبيعى وهو حصول الماء فى مكانه بالحركة فانه لو كان فى مكانه الطبيعى لم تقتض الحركة فيقف الجسم
عن الحركة عند رده الى الحالة الطبيعية رد الجسم الى الامر الطبيعى بعد عدمه فلا تكون الحركة الطبيعية دورية
لان نفس الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع الرد الى الامر الطبيعى عند حصول الامر الغير الطبيعى
بالحركة فكل حركة طبيعية فهى تستدعى هربا عن حالة غير طبيعية وطلبا لحالة طبيعية ولا شئ من الحركات
الدورية كذلك لان كل نقطة تفرض ان تكون مطلوبة بالحركة يكون مهروبا عنها بتلك الحركة ومن المحال ان يكون المطلوب
بالطبع مهروبا عنه بالطبع فان قيل المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب نقطة وعند الوصول اليها يفارقها بالطبع فيكون
المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب عنه بان كل نقطة فرضت فى الحركة المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع ومهروبا
عنها بالطبع لكن لا يكون بحركة واحدة لان الهرب عنها بحركة غير الحركة التى بها يطلب الوصول اليها بالطبع وقسرتيها
مستندة الى قوة مستفادة قابلة للضعف يعنى ان الحركة القسرية تستند الى قوة فى المتحرك مستفادة من مبدء خارج
وتلك القوة قابلة للضعف فلا يزال تضعف بمصادمات الجرم المخروق بالحركة الى ان تصير مغلوبة فتستولى الطبيعة
وتعيد الجسم بالحركة الطبيعية الى مكانه الطبيعى وطبيعى السكون مستند الى الطبيعة مط بخلاف الحركة الطبيعية
فانها تستند الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعى وتعرض البساطة ومقابلها اى التركيب للحركة خاصة اى لا
يتصور فى السكون تركيب وانما تعرض البساطة والتركيب للحركة فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعى والارادى
قلنا لا بل هو واحد وانما يتوهم التعدد فى علته ولتحقيق انها الطبيعة فقط واثر الارادة ترك ازالته الى الحركة فان
كلا من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير تمام علة السكون عند عدم رجحان علة الحركة وهذا بخلاف الحركة
فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما فى الحجر المرمى الى تحت فظ انها البتة
من التركيب فى شئ وانما الموجود ههنا هو اشتداد والحركة قد تكون بالذات وهى الحركة التى تحصل فى الجسم على الحقيقة

فغاية الحركة الطبيعية

دقد يكون

وقد يكون بالعرض وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقة بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركة ذلك المقارن عدم بقاء
مسافته مع الامور الخارجية والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان يعرض له الحركة بالذات كساكن السفينة وقد
لا يكون قابلا له كالعرض الحال في الجسم والحركة قد تكون بسيطة كحركة الحجر النازل بطبعه وقد تكون مركبة كحركة ساكن
السفينة اذا تحرك بالذات وبالعرض ايضا ثم قيل الحركة المركبة لا يتصور الا في المتحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم
الواحد المتحرك بالذات الى جهتين مختلفتين اقول الدعوى ودليلها كلاهما باطل اما الدعوى فلان الحركة المركبة
قد يتصور في المتحرك بالقسر كالحجر المرمي الى سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك حركة مركبة من الحركة القسرية
والحركة الطبيعية فيميل الى سمت غير الذي رمي اليه بل الى سمت اميل الى مركز العالم وفي المتحرك بالارادة كالطير
اذا رمي الى سمت وهو يطير الى سمت اخر فانه يحدث منهما حركة مركبة بين السمتين اعني سمتا رمي اليه وسمتا يطير
هو اليه واما الدليل فلان امتناع حركة الجسم الواحد الى جهتين مختلفتين حركة ذاتية ثم والسند لا امثلة
المذكورة ولا يعلل الجنس ولا انواعه بما يقتضي الدور اختلف المتكلمون في ان الحصول في الحيز الذي هو جنس الانواع
الاربعة هل هو معلل بمعنى غير الاعتماد ام لا فذهب ابو هاشم واتباعه الى انه يوجد معنى اخر يعلل به الحركة و
السكون وذهب ابو الحسين وباقي المتكلمين الى انتفاء ذلك المعنى وتوهم طائفة ان المعنى المذكور هو الكائنية
فاشار المص الى ابطال هذا التوهم بقوله ولا يعلل الجنس اي الحصول في الحيز ولا انواعه اي الحركة والسكون بما يقتضي
الدور وهو الكائنية وذلك لان الكائنية عندهم معلل بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل الحصول
في الحيز وانواعه بها لزم الدور والخامس متى وهو النسبة الى الزمان او طرفه اي الخامس من المقولات التسع متى
وهو نسبة ما للشيء الى الزمان وهو كونه فيه او في طرفه فان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان ولا يقع
في الزمان ويسئل عنه بمتى ثم المتى كالاين حقيقي وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة
معينة وغير حقيقي وهو بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا الا ان الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك
بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الاين وهو ظ ولما كان متى نسبة الشيء الى الزمان اشار الى ماهية
الزمان فق وهو اي الزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار اخر قال الشيخ في
الشفا الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم ومتاخر والمتقدم منها ما يكون في المتقدم من المسافة والمتاخر منها ما يكون
في المتاخر من المسافة لكن المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتاخر عنها كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة معا فيكون
للمتقدم والمتاخر في الحركة خاصية تلحقهما من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة فللحركة مقدار منقسم الى
المتقدم والمتاخر والزمان هذا المقدار وقوله العارضان لها باعتبار آخر معناه ان هذا التقدم والتاخر العارضين
لاجزاء الزمان ليس باعتبار الزمان على ما ذهب اليه الحكماء بل باعتبار آخر غيره على ما ذهب اليه المتكلمون واختاره المص
على ما مر في مبحث التقدم وانما يعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضاتها اي مقولة متى انما تعرض
بالذات للمتغيرات كالحركة وما يتبعها من الامور ويعرض لمعروض المتغيرات كالاجسام بالعرض فان ما لا تغير فيه
لا يعرض له متى الا باعتبار صفات متغيرة له كالاجسام فانها بواسطة عروض المتغيرات لها يعرض لها متى ولا يفتقر وجود معروضاتها
وعدمه اليه اي لا يفتقر وجود معروض المتغيرات ولا عدمه الى الزمان لان معروض المتغيرات متقدم على المتغيرات

ضرورة تقدم المعروض على عارضه والمتغيرات متقدمة على الزمان لان الشيء متقدم على مقداره القايم به فيكون معروض
المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم على المتقدم متقدم فلو افتقر وجود المعروض او عدمه اليه لزم الدور والطرف
يعني الآن المفروض كالنقطة يعني كما ان النقطة ليست جزء من الخط كذلك الآن ليس جزء من الزمان وذلك لانه حد مشترك
بين الماضي والمستقبل من الزمان والحدود المشتركة بين الكميات المتصلة ليست اجزاء لها والا لما امكن تقسيمها الى
ما اريد تقسيمها اليه لان التنصيف يكون تثليثا والتثليث تخميسا وعلى هذا وعدمه في الزمان لا على التدريج
جواب عن معارضة تقريرها ان الآن جزء من الزمان لان عدم الآن اما تدريجي او دفعي والاول باطل والا لكان الآن
زمانيا لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد فقط فيكون زمانيا اي منقسما بل يكون زمانا لا آنا والثاني
يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده اذ لو لم يتصل به لكان الآن الاول في الزمان الذي بينهما لا موجودا
ولا معدوما وهو محال وتتالي الآنات يستلزم تركب الزمان منها وتقرير الجواب ان هناك قسما ثالثا بيانه
ان الحصول التدريجي حصول ما له هوية اتصالية تنطبق على الزمان كالحركة التي لا يتصور حصولها في الآن اصلا
وغير التدريجي اما ان يكون حصولا في طرف الزمان اعني الآن لا في الزمان ككون المتحرك في حد معين من حدود المسافة
فيما بين المبدأ والمنتهى فانه يوجد في آن ولا يوجد في زمان قطعا او حصولا في الآن والزمان معا كالوصول الى المنتهى
فانه يوجد في آن ويبقى زمانا وكلا هذين الحصولين آني دفعي الآن احدهما يستمر في زمان بعد ذلك الآن دون
الآخر واما ان يكون حصولا في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه بل على وجه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان
مثل كون الشيء متحركا فان هذا لا يصدق على الشيء في طرف الزمان لان الحركة زمانية بل يصدق ذلك على
الجسم في كل آن يفرض من الآنات زمان حركته فهذا القسم واسطة بين التدريجي الذي هو القسم الاول وبين
الدفعي الذي يتناول الوجهين المذكورين فظهر ان الحصول في الزمان لا ينحصر في التدريجي فعدم الآن في الزمان
الذي بعده لا بمعنى الانطباق ليلزم انقسام الآن وكونه زمانا بل بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون عدمه
فيه فالآن طرف لذلك الزمان وعدمه في جميع ذلك الزمان ولا محذور فيه قيل الكلام في حدوث عدم الآن وهو
آني دفعي اقول كل ما هو غير الزمان والآن يوجد في احدهما واما هما فلا يمكن ان يوجدا فيه والا لزم التسلسل فان الزمان
لو كان موجودا في الزمان لكان ذلك الزمان ايضا موجودا في زمان آخر وهكذا حتى يتسلسل وكذا الآن لو كان موجودا
في الآن لكان ذلك الآن ايضا موجودا في آن آخر ولزم التسلسل واذا تمهد هذا فلا نسلم ان وجود الآن في آن حتى يتصل
آن عدمه بآن وجوده ولو سلم فلا نسلم ان عدم الآن آني فقوله لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد
فقط قلنا انعدام الآن شيئا فشيئا انما يقتضي ان يكون لانعدامه امتداد وهمي لا لوجوده والنزاع فيه واسند
ما مر آنفا وحدوث العالم يستلزم حدوثه يعني اذا ثبت ان العالم وهو ما سوى الله تعالى حادث يلزم منه ان الزمان
حادث لان الزمان من جملة العالم السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين اي الوضع هيئة
تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه بعضها الى بعض ونسبة اخرى تقع بين اجزائه واشياء اخر غير
ذلك الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون رأسه
من فوق ورجليه من تحت ولهذا يصير الانتكاس وضعا آخر وفيه تضاد فان القيام والانتكاس وجوديان

يتعاقبان

يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف وشدة وضعف لان الشئ قد يكون اشد انتصابا او انحناء من غيره
والوضع قد يطلق على معنى آخر وهو كون الشئ بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع
دون الوحدة السابع الملك وهو نسبة التملك اى الملك ويسمى الجدة ايضا نسبة الشئ اى هيئة تحصل بسبب نسبته
الى ملاصق محيط به احاطة ما وينتقل بانتقاله فلم يرد بالنسبة معناه المصدرى بل ما يترتب عليه من الهيئة ويكون
ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل والحق ثبوتهما
ذهنا والا يلزم التسلسل يعنى ان الثامن من المقولات التسع هو ان يفعل وهو تاثير الشئ فى غيره على اتصال غير قار كالحال
الذى للمسخن ما دام يسخن والتاسع ان ينفعل وهو تاثر الشئ من غيره كذلك كالحال الذى للمتسخن ما دام يتسخن وذهب
الامام وجمع من المحققين منهم المص الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو فى الذهن اذ لو وجدتا فى الخارج لافتقر
كل منهما الى مؤثر ويتحقق هناك تاثير وتاثر آخران ويلزم التسلسل والجواب ان ذلك انما يلزم ان لو كان كل تاثير
وايجاد حتى الابداعى الذى لا يفتقر الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تاثر وحصول حتى الدفعى من قبيل ان ينفعل
وليس كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل
هو ان يفعل وحال المنفعل هو ان ينفعل وقال الشيخ انما اوثر لفظ ان ينفعل وان
يفعل على الانفعال والفعل لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع
الحركة وانما المقولة ما كان توجها الى غاية ما من وضع او كيف
او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظ
ان ينفعل وان يفعل مخصوص بذلك
الحمد لله اولا واخرا وظاهرا
وباطنا

لاهما في الاختيار فلا يحتاج الى الجواب الذي ذكره واعلم انهم اختلفوا في ان القدرة اي الصفة التي تؤثر وفق الارادة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء لا فذهب المعتزلة الى انها متعلقة
بالطرفين على السواء واختاره المص وذهب الاشاعرة الى انها متعلقة لطرف واحد وختلفوا ايضا في ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهب المعتزلة الى الثاني واختاره المص
واحتج بوجوه ثلثة وذهب الاشاعرة الى الاول وفيه قصد الشارح الكلام في مبحث القدرة من الاعراض فلا نطول بذكره فخر الدين اللهم اغفر لي ولوالدي ولجميع المؤمنين والمؤمنات

قوله بيان المنافات الخ ذكر بعض الاعلام ان هذا الاستدلال انما يناسب نفي الاشعري ولا يصح اجراؤه من جانب المص اذ على تقدير الاجراء من جانبه لقائل ان يقول ان تاثيره تعالى ان لم يكن بالايجاب بالمعنى المذكور لزم ترجيح احد الطرفين بلا مرجح لاحتياج تاثيره في العالم الى شرط حادث وتاثيره فيه ايضا محتاج الى شرط حادث سابق كما ذكر من انه لو كان لتوقف على شرط حادث ولزم التسلسل ...

المقصد الثالث

في اثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره وفيه فصول الفصل الاول في وجوده الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب
والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل استدل على وجود الواجب تعالى بانه لا شك في وجود موجود فان كان
واجبا ثبت المط وان كان ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة وننقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل
او ينتهي الى الواجب وهو المط الفصل الثاني في صفاته تعالى وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب ذهب
المليون قاطبة الى ان تاثير الواجب تعالى في العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه تعالى يصح منه فعل العالم وتركه
وذهب الفلاسفة الى ان تاثيره تعالى فيه بالايجاب واحتج على انه تعالى قادر بان وجود العالم بعد عدمه ينفي كون
تاثيره تعالى فيه بالايجاب والاول ثابت لما بينا من قبل ان العالم حادث فانتفى الثاني بيان المنافاة
ان تاثيره تعالى في وجود العالم ان كان بالايجاب يلزم قدمه اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا
يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث آخر ويلزم التسلسل في
الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلا هما محال على زعم المص وساير المتكلمين على ما مر في مبحث ابطال التسلسل
والواسطة غير معقولة اشارة الى جواب اعتراض على الدليل المذكور وتوجيهه ان يق ما ذكرتم من الدليل لا
يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولا يقتضي ان يكون واجب الوجود تعالى هو القادر فلم لا يجوز
ان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجودا قديما قادرا وذلك القادر هو الذي اوجد
العالم بالقدرة وتقرير الجواب ان يق هذا القادر يكون واسطة بين الواجب تعالى والعالم والواسطة
غير معقولة لان المراد من العالم جميع ما سوى الواجب تعالى اقول لم يثبت فيما سبق ان جميع ما سوى الله
حادث بل انما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها ولما لم يثبت عند المص وجود المجردات اطلق القول
بحدوث العالم لكن كما لم يثبت عنده وجود المجردات لم يثبت عنده عدمها ايضا كما قال في صدر الفصل
الرابع في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وادلة وجوده مدخولة فللمعترض ان يقول
لم لا يجوز ان يوجد الواجب تعالى بطريق الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسماني قديما قادرا يكون هو
الذي اوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار ولما اثبت بالدليل قدرة الباري تعالى اراد ان يشير الى
الاجوبة عن ادلة المخالفين تقرير الدليل الاول ان القدرة على الشيء بمعنى صحة الفعل والترك لا انها
تقتضي امكان صدور الاثر عن المؤثر لكن صدور الاثر عن المؤثر اما واجب او ممتنع لا يخلو عن احدهما
قط لان المؤثر ان استجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان لم
يستجمع امتنع وجود الاثر وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر

باعتبارين اى امكان صدور الاثر باعتبار القدرة وحدها اى مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها ووجوبه باعتبار انضمام الارادة اليها وهذا ما يوهم ان الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار بل يحققه فان القادر هو الذى يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل وح يجب الفعل وان يترك بان يريد الترك او لا يريد الفعل وح يجب الترك فنقول ان استجمع شرايط التاثير وجب صدور الاثر ان اراد وجوب صدور الاثر بالنظر الى استجماع الشرايط اعنى انضمام الارادة الى القدرة قلنا م لكن لا يضرنا فانا ندعى امكان صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن ارادته وان اراد وجوب صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر قلنا م وتقرير الدليل الثانى ان القدرة على الاثر بمعنى التمكن على فعله وتركه اما حال وجود الاثر وح يجب وجوده فلا يتمكن من الترك واما حال عدمه فيجب عدمه فلا يتمكن من الفعل وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن اجتماع القدرة على الوجود فى المستقبل مع العدم فى الحال يعنى نختار انها حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل فى ثانى الحال فلا ينافيه العدم فى الحال بل يجتمع معه وتقرير الدليل الثالث ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشئ لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم بط لان العدم الاصلى ازلى ولا شئ من الازلى باثر للقادر وايض العدم نفى محض لا يصلح ان يكون متعلقا للقدرة والارادة لان معناه التاثير وحيث لا اثر فلا تاثير وتقرير الجواب ما اشار بقوله وانتفاء الفعل ليس فعل الضد يعنى ان القادر هو الذى يصح منه ان يفعل وان لا يفعل وعدم الفعل ليس فعلا للعدم وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة يعنى ان عموم علة القدرة يستلزم عموم صفة القدرة اى قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات لان علة المقدورية عامة فى جميع الممكنات فالقدرة عامة فى جميعها اما ان علة المقدورية عامة فلان علتها الامكان وهو وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورة لله اقول لا نم ان الامكان علة المقدورية بل انما هو علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر اما موجب او قادر ولو سلم فلا نسلم ان كل ما هو مقدور وهو مقدور له تع لم لا يجوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين فان المعتزلة القائلين بان افعال العباد مقدورة لهم يخصصون خلق الاجسام بقدرته تع والمشهور فى الاستدلال على عموم القدرة ان المقتضى للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان فان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشئ وانما هو نفى محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص قط فلا يتصور اختلاف فى نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته تع دون بعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان تستعد المادة لحدوث ممكن آخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء والمخالفون

المبحث الثانی فی علم الله تعالی

فی هذا الاصل وهو اعظم الاصول الاسلامیة فرق اعظمها الثنویة فانهم قالوا نجد فی العالم خیرا کثیرا وشرا کثیرا وان الواحد لا یکون خیرا شریرا فلکل منهما فاعل علیحدة فالمانویة والدیصانیة منهم قالوا فاعل الخیر هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فیلزم قدم الجسم وکون الاله محتاجا الیه فکانهم ارادوا معنی اخر سوی المتعارف فانهم قالوا النور حی عالم قادر سمیع بصیر والمجوس منهم ذهبوا الی ان فاعل الخیر هو یزدان وفاعل الشر هو اهرمن ویعنون به الشیطان والجواب منع قولهم الواحد لا یکون خیرا وشریرا اللهم الا ان یراد بالخیر من یغلب خیره علی شره وبالشریر من یغلب شره علی خیره کما ینبئ عنه ظ اللغة فلا یجتمعان فی واحد لکنه غیر لازم مما ذکروا الاحکام والتجرد واستناد کل شیء الیه دلائل العلم والاخیر عام اتفق جمهور العقلاء علی انه تع عالم والمشهور من استدلال المتکلمین وجهان اورد المصنف احدهما ومن استدلال الحکماء ایض وجهان اورد المص کلیهما اما استدلال المتکلمین فالذی اورده المص هو انه تع فاعل فعلا محکما متقنا وکل من کان کذلک فهو عالم اما الکبری فبالضرورة وینبه علیه ان من رای خطوطا ملیحة او سمع الفاظا فصیحة تنبئ عن معان دقیقة واغراض صحیحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغری فلما ثبت من انه خالق للافلاک والعناصر بما فیها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنباتات واصناف الحیوانات علی اتساق وانتظام واتقان واحکام تتحیر فیه العقول والافهام ولا تفی بتفاصیلها الدفاتر والاقلام علی ما یشهد بذلک علم الهیئة وعلم التشریح وعلم الآثار العلویة والسفلیة وعلم الحیوان والنبات مع ان الانسان لم یؤت من العلم الا قلیلا ولم یجد الی الکثیر سبیلا فان قیل ان ارید الانتظام والاحکام من کل وجه بمعنی ان هذه الآثار مرتبة ترتیبا لا خلل فیه اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحیث لا یتصور ما هو اوفق منه واصلح فظاهر انها لیست کذلک بل الدنیا طافحة بالشرور والآفات وان ارید فی الجملة ومن بعض الوجوه فحاصل آثار المؤثرات من غیر العقلاء بل کلها کذلک فان تبرید الماء وتسخین النار ینتفعان بهما قلنا المراد اشتمال الافعال والآثار علی لطائف الصنع وبدایع الترتیب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح علی وجه الکمال وان اشتمل بالعرض علی نوع من الخلل وجاز ان یکون فوقه ما هو اکمل والعلم بان مثل ذلک لم یصدر الا عن العالم ضروری سیما اذا تکرر وتکثر وخفاء الضروری علی بعض العقلاء جائز فان قیل قد یصدر عن بعض الحیوانات العجم افعال متقنة محکمة فی ترتیب مساکنها وترتیب معایشها کما للنحل وکثیر من الوحوش والطیور علی ما هو فی الکتب مسطور وفیما بین الناس مشهور مع انها لیست من اولی العلم قلنا لو سلم ان موجد هذه الآثار هو هذه الحیوانات فلم لا یجوز ان یکون لها من العلم قدر ما یهتدی الی ذلک بان یخلقها الله تع عالمة بذلک او یلهمها حین ذلک الفعل واما الذی لم یورده المص فهو انه تع قادر ای فاعل بالقصد والاختیار لما مر ولا یتصور ذلک الا مع العلم بالمقصود وقد یتمسک فی کونه عالما بالادلة السمعیة من الکتاب والسنة والاجماع ویرد علیه ان التصدیق بارسال الرسل وانزال الکتب یتوقف علی التصدیق بالعلم والقدرة فیلزم الدور وربما یجاب

بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كونه تعالى
عالما والظان منع هذا مكابرة نعم يتجه ذلك فى صفة الكلام على ما صرح به الامام واما دليلا الحكماء فالاول
منهما ان البارى تعالى مجرد وكل مجرد عاقل وقد مر الكلام فيه مستقصى والثانى انه تعالى عالم بذاته واذا علم ذاته
علم ما عداه جميعا اما الاول فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وهو حاصل فى شانه لان ذاته
غير غائب عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثانى فلانه مبدء لجميع ماسواه اما بواسطة او بدونها والعلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول ويرد عليه انا لا نسلم ان العلم عبارة عما ذكرتم ولو سلم فلم لا يجوز ان يشترط فيه
التغاير بين الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون الشئ عالما بنفسه كما اشترط ذلك فى الحواس فانها لا تدرك
انفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها واما ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فقد مر الكلام فيه
مستقصى والوجه الاخير اعنى ثانى وجهى الحكماء عام اى يدل على انه تعالى عالم بجميع الموجودات بخلاف الوجه الاول
والثانى فانهما يدلان على انه تعالى عالم ولا يدلان على عموم علمه بالنسبة الى جميع الموجودات ولما اثبت انه تعالى عالم شرع
الى الجواب عن ادلة المخالفين وهم فرق فمنهم من قال انه تعالى لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا يكون الا بين شيئين
متغايرين متمايزين طرفاها بالضرورة ونسبة الشئ الى نفسه محال اذ لا تغاير هناك والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة
حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة تقتضى نسبة بين العالم و
المعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هى تقتضى نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم وهما
ممكنتان واما النسبة بين العالم والمعلوم فهى بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما
بينهما سلمنا كون العلم نسبة محضة بين العالم والمعلوم لكن التغاير الاعتبارى كاف لتحقق هذه النسبة والى هذا
اشار بقوله والتغاير اعتبارى يعنى ان ذات البارى تعالى باعتبار صلاحيتها للمعلومية فى الجملة مغايرة لها باعتبار
صلاحيتها للعالمية فى الجملة وهذا القدر من التغاير يكفى لتحقق النسبة ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه
عالما بذاته وذلك لان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة فى العالم ولا خفاء فى ان صور الاشياء المختلفة مختلفة
فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور فى الذات الاحدية من كل وجه والجواب انا قد ذكرنا فيما سبق ان علمه تعالى
بالاشياء ليس بارتسام صور الاشياء فيه بل بحضور الاشياء انفسها عنده وكذلك علمنا بذواتنا وبالامور
القائمة بها وذلك يسمى علما حضوريا وقد ذكرنا ايضا انه اقوى من العلم بارتسام صور الاشياء ضرورة
ان انكشاف الشئ على اخر لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله عنده
والى هذا المعنى اشار بقوله ولا يستدعى العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده وقوله لان نسبة الحصول اليه
اشد من نسبة الصور المعقولة لنا معناه ما ذكره بعض المحققين ان حصول الاشياء له حصول للفاعل
وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان والوجوب اشد من الامكان
ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة اما المتغيرة فلانه اذا علم مثلا ان زيدا فى الدار الان
ثم خرج عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس فى الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول موجب التغيير

يكون معلوما بذاته على وجه يكون ما يغاير في نوع الشركة وهذا هو العلم التفصيلي ففيه امر يكفر الحكماء انه يلزمهم عدم علمه تعالى بالجزئيات في الازل بوجه جزئي فلا بد من اثبات حاصله بذاته وبين المذكور في الشرح ان علمه تعالى ان العلم الذي هو عين الذات لا اختصاص له بزمان ولا مكان لان ذاته ليس في زمان ولا مكان وكذا صفاته الحقيقية على القول بزيادة الصفات على الذات فنسبته الى جميع الازمنة والامكنة على السواء من غير تغير فهو عالم بجميع الجزئيات وخصوصياتها الواقعة في اوقاتها من غير تغير كالعلم بالكليات يعني كما ان العلم بالكليات غير متغير كذلك علمه بالجزئيات وخصوصياتها على الوجه المذكور غير متغير فمعنى العلم بالجزئيات بوجه كلي انه بوجه غير متغير كما ان الكلي المعلوم كذلك

في ذاته من صفة الى اخرى والثاني موجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب منع لزوم التغير فيه تعالى بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم عندنا اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز والى هذا اشار بقوله وتغير الاضافات ممكن وقال الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا اي واقعا في زمان كعلم احدنا بالحوادث المختصة بازمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك الزمان كان واقعا في الحال وما حدث قبله او بعده كان واقعا في الماضي او المستقبل واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء منه اذ الحال معناه زمان حكمي هذا والماضي زمان قبل زمان حكمي والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمي حال هذا فمن كان علمه ازليا محيطا بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع في الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل يعلمها علما شاملا متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو تعالى وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقيسا اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة على السواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه تعالى ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم من ان علمه محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموه واما الجزئيات فلان ادراكها انما يكون بالآت جسمانية والجواب ان ادراك المتشكلات انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها والا يلزم ان يكون تلك الحوادث ممكنة وواجبة معا والتالي باطل للتنافي بين الوجوب والامكان بيان اللزوم انها ممكنة لكونها حادثة وواجبة ايضا والا امكن ان لا يوجد فينقلب علمه جهلا وهو محال والجواب ما مر من ان العلم انما هو تابع للمعلوم فلا يكون علة له ومفيدا لوجوبه ولو سلم فنقول انها ممكنة لذواتها واجبة لغيرها وهو تعلق علم الباري تعالى بوجوبها ولا تنافي بين الامكان بالذات والوجوب بالغير والى هذا اشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين وكل قادر عالم حي بالضرورة اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى حي واختلفوا في معنى الحيوة فقال جمهور المتكلمين انها صفة توجب صحة العلم والقدرة وقال

الحكماء

الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة انها كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر ولها معنى آخر قد مر في مبحث الكيفيات
النفسانية وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته وليست زايدة على الداعي والا لزم التسلسل
او تعدد القدماء يعني ان تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون بعض وفي بعض الاوقات دون البعض
مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شانها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع
احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة فذهب الاشاعرة الى انها مغايرة
للعلم والقدرة وساير الصفات وذهب المص وجماعة من رؤساء المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ
والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي الى انها هي العلم بالنفع ويسمى بالدواعي واستدل المص على ان
الارادة ليست امرا آخر سوى الداعي بان هذا لو كان امرا آخر هو سوى الداعي لزم التسلسل او تعدد القدماء فان هذا
الامر ان كان قديما لزم تعدد القدماء وان كان حادثا احتاج في تخصيص وجوده بوقت دون غيره الى امر آخر
ولزم التسلسل اقول لزوم التسلسل او تعدد القدماء لازم على اي حال اذا كانت الارادة زايدة على الذات سواء كانت
نفس الداعي او امرا آخر زايدا عليه وذلك ظ والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك والعقل على استحالة
الآلات يعني ان السمع دل على كونه تعالى سميعا بصيرا وهو مما علم بالضرورة من ملة نبينا صلعم والقرآن والحديث مملو
به بحيث لا يمكن انكاره ولا تاويله وايضا الاجماع منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق ساير الضروريات
الدينية وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي يصح كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح له تعالى من الكمالات
يثبت له بالفعل لان الخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال وهذه الحجة لا بد فيها
من بيان ان الحيوة في الغائب ايضا تقتضي صحة السمع والبصر وغاية متشبثهم في ذلك على ما ذكره امام الحرمين
طريق السبر والتقسيم فان الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا صار حيا يتصف به ان لم يقم به آفة ثم
اذا سبرنا صفات الحي لم نجد ما يصحح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حيا ولزم القضاء بمثل ذلك في حق البارئ تعالى
وايضا لا سبيل الى بيان استحالة النقص والآفة على البارئ تعالى سوى الاجماع المستند حجيته الى الادلة السمعية
ولا خفاء في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه سميعا بصيرا فلنعول على الاجماع بل على
الادلة السمعية القطعية في هذه المسئلة ابتداء لان الظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى من الظواهر
الدالة على حجية الاجماع اذ يتجه على هذه اعتراضات كثيرة احتاجوا الى دفعها وان اثبتنا حجية الاجماع با
لعلم الضروري من الدين فذلك العلم الضروري ثابت في المسئلة التي نحن فيها سواء بسواء وذهب الشيخ ابو
الحسن الاشعري الى ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر وذهب ساير المتكلمين الى انهما
صفتان زائدتان على العلم ولما دلت القواطع العقلية على انه تعالى منزه عن الآلات فان كان السمع والبصر
علمين بمتعلقيهما على ما ذهب اليه الشيخ فلا اشكال وان كانا صفتين زائدتين على العلم كما هو راي الجمهور
نقول الاحتياج لنا الى الآلة بسبب عجزنا وقصورنا وذات البارئ تعالى لبرائته عن القصور يحصل له بلا آلة
ما لا يحصل لنا الا بها واحتج النافي للسمع والبصر عنه تعالى بوجهين الاول انهما تاثر الحاسة عن المسموع والمبصر

او مشروطان به كسائر الاحساسات وانه محال في حقه تع والجواب بمنع المقدمة الاولى اذ لا يلزم من حصولهما مقارنا
للتاثر فينا كونهما نفس ذلك التاثر او مشروطين به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلا نم انه في الغائب كذلك فان
صفاته تع مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه ولا بصره نفس التاثر ولا مشروطا به الثاني
ان اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب ان كلا منهما صفة قديمة
له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة وعمومية قدرته يدل على ثبوت الكلام تواتر عن الانبياء عليهم السلم
انه تع متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تع عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم
الدور ولا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تع متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه
وذلك لان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلامه تع صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تع
قديم وثانيهما ان كلامه تع مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تع
حادث فاضطروا الى القدح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين
فالحنابلة قالوا كلامه تع حروف واصوات تقومان بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا
الجلد والغلاف ايضا قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني
والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه تع حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة
بذاته تع لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تع فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول
والمعتزلة قالوا كلامه تع اصوات وحروف كما ذهب اليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تع
بل خلقها الله في غيره كجبرئيل او النبي عليهما السلام ومعنى كونه متكلما انه خلق الكلام في بعض الاجسام
وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول والاشاعرة
قالوا كلامه تع ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته يسمى الكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي
المركب من الحروف وهو قديم فهم صححوا القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني والمعتزلة تمسكوا
بوجوه الاول انه قد علم بالضرورة من دين محمد صلعم حتى العوام والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم
من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقاد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني
ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم
وتلك الخواص كونه ذكرا لقوله تع وهذا ذكر مبارك وقوله انه لذكر لك ولقومك وعربيا لقوله تع انا انزلناه
قرآنا عربيا ومنزلا على النبي بشهادة النص من تلك الآية وامثالها واجماع الامة مقروا بالالسن للاجماع مسموعا
بالآذان للاجماع ولقوله تع حتى يسمع كلام الله مكتوبا في المصاحف للاجماع فان قيل المكتوب في المصاحف هو
الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية نعم المثبت في المصحف
هو الصور والاشكال مقرونا بالتحدي لكونه معجزا اجماعا مفصلا الى السور والآيات لقوله تع كتاب احكمت
آياته ثم فصلت قابلا للنسخ وهو من آيات الحدوث لانه اما رفع او انتهاء ولا شيء منهما يتصور في القديم

لان

لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واردًا على عقيب ارادة التكوين لقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له
كن فيكون اذ معناه انا اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون فقوله كن امر وهو قسم من كلامه متاخر عن الارادة
الواقعة في الاستقبال لكونه جزء له وجوابهما انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله بطريق الاشتراك
على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص
التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث وعلى مدلوله الذي هو القديم واطلاق هذين اللفظين عليه
ليس بمجرد انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله
بل لان له اختصاصا آخر به تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن
مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله تعالى وانه لقول رسول كريم ثم اختلفوا فقيل هما اسمان لهذا
المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله فيه حتى ان ما يقرؤه كل احد سواه يكون مثله لا عينه والاصح
انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرؤه القاري اي قارئ كان نفسه لا مثله وهكذا
الحكم في كل شعر وكتاب ينسب الى مؤلفه فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار
تعين المحل فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلي واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة
فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله تعالى قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه عليه السلام سمع كلامه الازلي
بلا صوت وحروف كما يرى في الآخرة ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود
حتى الذات والصفات لكن سماع ما عدا الصوت والحروف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيهما انه سمع بصوت
من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان
سماعنا وحاصله انه اكرم موسى عليه السلام فافهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ
ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على
البعض وقد يجعل اسما لمعنى كلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه وبالجملة فما يقرأ من المكتوب في كل مصحف
والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام الله تعالى ومماثل له وانما الكلام
هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية وما يقال ان كلام الله تعالى ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا
في مصحف او لوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية ومنعوا من القول بحلول كلامه في لسان او قلب او
مصحف وان كان المراد هو اللفظي رعاية للتادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي على ان اطلاق اسم المدلول
على الدال وكذا اجراء صفات الدال على المدلول شايع ذايع في مثل سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في
بعض الكتب وكتبته الثالث انه كلام الله تعالى لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي
كثير في كلامه تعالى مثل انا ارسلنا نوحا وقال موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة
ولا يتصور السبق على الازل فتعين الكذب وهو محال على الله لما سبق والجواب ان كلامه تعالى في الازل لا يتصف
بالماضي والحال والاستقبال لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة

والاوقات وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظي عسير جدا وكذا القول بان المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم الرابع ان كلامه تعالى يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مامور والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم العليم تعالى وتقدس فاجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان بان كلامه تعالى في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر ولا غير ذلك وانما يصير احد هذه الاقسام فيما لا يزال فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع غير معقول وايضا التغيير على القديم مح قلنا هو اراد انه امر واحد يعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير هو في نفسه وقد يجاب بان السفه والعبث انما يلزم لو طلب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي صلعم باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيمة اذ اختصاص خطابه باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا نعم لو قيل خطاب الحاضرين قصدا والغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا ليس من السفه في شيء لكان شيئا وهذا الجواب مشهور بين الجمهور وكلامهم مترددد في ان معناه ان المعدوم مامور في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمامور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مامورا الخامس ان الامر لو كان ازليا لكان ابديا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيبقى التكليف في دار الجزاء وهو بط اجماعا السادس ان الكلام لو كان ازليا لاستمر ازلا وابدا لما ذكرنا آنفا فلم يختص مكالمة موسى عم بالطور وهو بط اجماعا وجوابهما ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال حادثة بارادة من الله واختياره فيتعلق الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته ويتعلق الكلام بموسى عم في الطور وبهذا يخرج الجواب عن آخرهم وهو ان القديم يستوي نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون المامور منهيا وبالعكس واللازم بط قط وهذا الوجه يتم الزامي على الاشاعرة حيث لا يقولون بالحسن والقبح العقليين ليمنعوا صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس واختار المص مذهب المعتزلة واستدل على انه تعالى متكلم بان قدرته تعالى عامة شاملة لجميع الممكنات وخلق الحروف والاصوات الدالة على المعاني ممكن فيصح اتصاف الباري تعالى بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة على المعاني ولا شك ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه به نقص واتصاف بضداد الكلام وهو على الله تعالى مح فان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرته على الكلام كما في السكوت فلا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاشاعرة قالوا المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل آخر للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا نعلم اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم سميناه المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو راي اهل الحق وح فالكلام القائم بذات الباري تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل

كلام

كلمه مسبوق بالاول مشروط بانقضائه فيكون له اول فلا يكون قديما والحرف الاول ايضا لما كان له انقضاء لا يكون قديما لامتناع طريان العدم على القديم فالمجموع المركب منهما ايضا لا يكون قديما والحادث يمتنع قيامه بذات البارى تعالى فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو الذى يسمى بالكلام النفسى فان من يورد صيغة امر او نهى او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد فى نفسه معانى يعبر عنها بالالفاظ التى نسميها بالكلام الحسى فالمعنى الذى يجده فى نفسه ويدور فى خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله فى نفس السامع ليجرى على موجبه هو الذى نسميه كلام النفسى وحديثها وانكره المص وقال والنفسانى اى الكلام النفسى غير معقول وقد شرحناه فى مبحث المسموعات فليراجع اليه من اراد الاطلاع اليه ولصاحب المواقف كلام فى تحقيق كلام الله تعالى محصله ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما يسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو الكلام حقيقة حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم انكار من انكر كلامية ما بين دفتى المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقى وكعدم كون المقرو والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن فى الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقرو بالالسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخروا اصحابنا الا انه بعد التامل يعرف حقيته وقال بعض الفضلاء هذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستانى فى كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة فى انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة اقول المفاسد التى ذكرها تلزم على ما فهم الاصحاب من كلام الشيخ هى التى ذكرناها فى الوجهين الاول والثانى من وجوه المعتزلة والجواب ايضا ما ذكرناه فليتذكر ومن انكر كلامية ما بين دفتى المصحف انما يكفر لو اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بل انه من مخترعات البشر واما اذا اعتقد انه ليس كلامه تعالى بمعنى انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على ما هو صفة حقيقية وهو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته بان اوجده فى لسان الملك او فى لسان النبى صلعم او اوجد نقوشا دالة عليه فى اللوح المحفوظ فليس من الكفر فى شئ بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغى ان يتوهم كونه كفرا وما ذكره من ان ترتب الحروف انما هو فى التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ فذلك امر خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور حركة يكون اجزاؤها مجتمعة فى الوجود ولا يكون لبعضها تقدم على بعض وانتفاء القبح يدل على صدقه اتفق المسلمون على ان الكذب فى

كلامه تعالى مح اما المعتزلة فلوجهين اشار المصنف الى اولهما وهو ان الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الافعال
دون الصفات لان الكلام عندهم كما ذكرنا آنفا هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة منها
قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو مبناء على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها والثاني انه
ينافي مصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلام الله تعالى ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب و
سائر ما اخبر به من احوال الاخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى والاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا
يجوز اخلاله به واما الاشاعرة فلوجوه اولها انه نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعا وايضا يلزم ان نكون نحن اكمل منه تعالى
في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا وكذبه تعالى قيل هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة
قائمة بذاته تعالى والا لزم نقصان صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الكلام اللفظي الذي يخلقه
في جسم دالا على معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله تعالى ولا فرق بين النقص في الفعل
وبين القبح العقلي فيه وهم لا يقولون به اللهم الا ان يقصد وابذلك الزام المعتزلة مع ان الاهم بيان صدقه تعالى
في الكلام اللفظي اقول مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام النفسي عندهم عين
مدلول الكلام اللفظي ومعناه كان كذب الكلام اللفظي راجعا الى كذب الكلام النفسي ولزم النقص في صفته تعالى
الثاني انه تعالى لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل
لذلك الكذب والا لجاز زوال ذلك الكذب وهو مح فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع
الصدق عليه تعالى باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه اقول لو تم هذا الدليل لدل
على امتناع صدقه تعالى ايضا بان يقال ان الله تعالى لو اتصف بالصدق لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب المقابل
لذلك الصدق ولكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه فان قيل الاخبار عن الشيء
لا على ما هو عليه نقص قلنا كان رجوعا الى الوجه الاول وقيل هذا الوجه ايضا انما يدل على كون الكلام النفسي
صادقا دون الكلام اللفظي اقول لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول بان يقال كذب الكلام اللفظي
راجع الى كذب الكلام النفسي كما ذكرنا آنفا وكذب الكلام النفسي قديم فكذب اللفظي ايضا قديم ويلزم ما ذكر
من المحذور لانهم لما جوزوا حدوث الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي فلان يجوزوا حدوث صفة اللفظي
اعني حدوث كذبه لكان اولى وبقبول العقول احرى الثالث وهو معتمد الاصحاب الدلالة على الصدق في الكلام
النفسي واللفظي معا والبرائة عن المناقشات اجماع العلماء والانبياء عليهم السلم وقد ثبت صدقهم بدلالة
المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه ووجوب الوجود يدل على سرمديته تعالى لما كان
الواجب ما يمتنع عدمه كان باقيا مستمرا وجوده ازلا وابدا واختلفوا في ان البقاء هل هو صفة زائدة على الذات حتى
يكون الصفات ثمانية ام لا فذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى الاول لان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم
به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر ولان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظ وليس ايضا
عبارة عن الوجود بل زائد عليه اذ الوجود متحقق دونه كما في آن الحدوث ونقض بالحدوث فانه غير الوجود للتحقق

الوجود

الوجود بعد الحدوث اقول حله ان البقاء وجود مخصوص فانه وجود مستمر كما ان الحدوث ايضا كذلك فانه وجود بعد العدم وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة وتابعهم المص واشار اليه بقوله ونفى الزايد واستدلوا عليه بوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثانى و ثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذى هو ليس نفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا فسر البقاء بصفة يعلل بها الوجود فى الزمان الثانى كان لزوم المحال اظهر لانه يؤل الى ان الواجب موجود فى الزمان الثانى لامر سوى ذاته واعترض عليه صاحب الصحائف بان اللازم ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى نشات من الذات ولا امتناع فيه كالارادة فانها تتوقف على العلم والعلم على الحيوة ورد بان افتقاره فى الوجود الى امر سوى الذات ينافى الوجوب بالذات اقول فيعود الى الوجه الاول اذ لا يتم الا بما مر من ان البقاء وجود خاص فباقى المقدمات مستدرك وثالثها ان الذات لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل فى الزمان الثانى على الاخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات هف وان لم يفتقر احدهما الى الاخر بل اتفق تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شئ لافتقر الى الذات ضرورة افتقار الكل اليه والمستغنى عن جميع ما سواه واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات مح لان افتقار الصفة الى الذات ضرورى ورابعها ان البقاء لو كان صفة ازلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالبقاء ويتسلسل فان قيل هو باق بالبقاء لكن بقاؤه نفسه لا زائد عليه حتى يتسلسل قلنا فح يجوز ان يكون البارى تع باقيا ببقاء هو نفسه ونفى الشريك يعنى وجوب الوجود يدل على نفى الشريك فى الوجوب لانه لا يمكن تعدد الواجب الا فالتعين الذى به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب فى تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج فى التعين يقتضى الاحتياج فى الوجود اذ الشئ ما لم يتعين لم يوجد اقول هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق هو عليه فان الماهية الواجبة اريد بها فى اول شقى الترديد مفهومها وفى الاخر ما صدقت هى عليه ليستقيم الكلام فان قوله ان كان نفس الماهية الواجبة فلا تعدد ان اريد بالواجب فيه ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان تعين كل واحد منهما نفس ذاته بلا محذور وكذا قوله وان كان معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعنى ذات الواجب بلا محذور ولا يتوهم لا انفصال بين ذات الواجب ومفهومه لانا نقول فح يكون شقا خامسا نختاره فى الجواب وايضا لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل منهما تعين ضرورة وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو مح لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب وهو ينافى كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب

والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود

والوجوب وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول

لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب الا متعينا وان كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات

لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظ اقول قوله لزم تقدم الوجوب على

نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب قلنا ان تقدم العلة على المع بالوجود والوجوب

انما هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول ههنا ليس كذلك لما سبق من ان الوجوب من الامور

الاعتبارية ولو سلم فالموقوف مغاير للموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات والاخر وجوب التعين وايضا

قوله اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا ان اراد بالتعين الواحد المعين من التعينين نختار ان لا

لزوم بينه وبين الوجوب قوله بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا مم وانما يلزم لو لم

يكن هناك تعين آخر وان اراد بالتعين احد التعينين لا على التعيين فقوله وان كان التعين بالوجوب

او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب مم قوله لان التعين المعلول لازم غير متخلف قلنا مم

لكن لزوم احد التعينين لا على التعيين لا ينافي التعدد وهو اعني وجوب الوجود يدل على نفي المثل ايضا اي الواجب

لا يكون له مثل والا لكان لكل من المثلين ماهية مشتركة بينهما ووجود عارض لامتناع تركب الواجب كما سبق

لكن الواجب لا يكون وجوده عارضا لما تقدم بيانه ويدل على نفي التركيب ايضا بمعانيه يعني التركيب من

الاجزاء العقلية كالتركيب من الجنس والفصل والتركيب من الاجزاء الخارجية كالتركيب من الجدران

والسقف لما بينا ان الواجب لا يكون مركبا لا ذهنيا ولا خارجيا وعلى نفي الضد ايضا لان الضد يتوارد مع الشيء

في الموضوع معاقبا والواجب لا يكون في الموضوع وعلى نفي التحيز ايضا يعني ان الواجب لا يكون متحيزا والا لزم امكان

الواجب ووجوب الممكن لانه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان

الواجب ولكان المكان مستغنيا عنه لان المكان قد يوجد بدون المتمكن لامكان الخلاء والمستغني عن الواجب

يكون مستغنيا عما سواه اذ لو احتاج الى الغير فذلك الغير اما واجب او ممكن محتاج الى الواجب وعلى التقدير

يلزم الاحتياج الى الواجب وهو خلاف المفروض فيلزم وجوب الممكن اقول اللازم من تحيز الواجب هو الاحتياج

الى الغير في التمكن لا في الوجود والممكن هو المحتاج الى الغير في الوجود لا في امر آخر غيره فلا يلزم امكان الواجب وايضا

استغناء المكان عن المتمكن في الوجود مم قوله لان المكان قد يوجد بدون المتمكن قلنا مم لو لم يكن المتمكن هو الواجب

كما فرضنا هذا وايضا لو كان متحيزا فاما ان يكون في جميع الاحياز فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب

بما لا ينبغي من القاذورات واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان لمخصص لزم احتياج الواجب

الى ذلك المخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول لزم ان يكون المخصص هو الارادة على ان الاحتياج المستحيل

هو احتياج الواجب في وجوده لا احتياجه في صفة اخرى كما ذكرنا آنفا وايضا لو كان في مكان لكان المكان قديما

وقد بينا ان العالم حادث وايضا لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب عرضا فاما ان ينقسم او

يكون

يكون جزءا لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او ينقسم وح يكون جسما وكل جسم يكون
حادثا لما بينا من حدوث الاجسام ومركب ايض فيلزم حدوث الواجب وتركبه وعلى نفى الحلول ايض لان
الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفى الوجوب الذاتى وايض ان حل فى شى فمحله ان قبل الانقسام
لزم انقسامه بحسب انقسام المحل وتركبه وان لم ينقسم كان الواجب احقر الاشياء اقول هذا لا ينافى كونه حالا فى مجرد
وذهب بعض المتصوفة الى انه تع يحل فى العارفين والنصارى الى حلوله فى عيسى ع فان ارادوا بالحلول هذا
المعنى فبط وان ارادوا به غير ذلك فلا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصور معناه ويدل على نفى الاتحاد ايضا ما
ذكرنا من ان الاثنين لا يتحدان اقول فى جعله من فروع وجوب الوجود لذاته نظر لا يخفى على المتامل وقال
بعض المتصوفة اذا انتهى العارف نهاية مراتب العرفان انتفى هويته فصار الموجود هو الله وحده وهذه المرتبة
هى الفناء فى التوحيد فان كان المراد بالاتحاد ما ذكرنا فلا شك انه بط وان كان المراد به غيره فلا يمكن
نفيه ولا اثباته الا بعد تصور ما هو المراد ويدل على نفى الجهة لان كل ما هو فى جهة فهو جسم او جسمانى
وكل منهما ممكن بل حادث لما بينا من حدوث الاجسام ويدل على نفى حلول الحوادث فيه ايض اتفق الجمهور
على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث اى الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب
والاضافات الحاصلة بعد ما لم يكن ككونه رازقا العمرو والمولود غير رازق لزيد الميت و بالصفات الحقيقية
المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز واستدلوا عليه بوجوه الاول انه لو جاز
اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو بط بالاجماع ووجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان
الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف
الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو تع به يلزم ان يكون صفة كمال واعترض بانا لا نم ان الخلو عن صفة الكمال
نقص وانما يكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان
يتصف دائما بنوع كمال يتعاقب افراده بغير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق
على ما ذكره الحكماء فى حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير
متناهية فلا يكون نقصا واجيب بان ذات الواجب ح لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
اذ لو كان قديما لزم وجود الحادث فى الازل وهو مح اقول الملازمة ممنوعة الثانى وهو المعتمد عند الحكماء
ان الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تع مح واعترض عليه بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فا
لكبرى نفس المتنازع فيه وان اريد تغير فى الواجبية او تاثر وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون
الحادث معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضى صفة كمالية متلاحقة الافراد مشروطا
ابتداء كل بانقضاء الاخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه تع لو اتصف بالحادث لزم جواز ازليته الحادث
بوصف الحدوث و هو بط ضرورة ان الحادث ماله اول والازلى ما لا اول له فوجه اللزوم انه يجوز الاتصاف
بذلك الحادث فى الازل اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز وجواز الاتصاف بالشىء فى الازل يقتضى جواز

وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز اتصافه في الازل بمعنى ان يكون الازل قيداً للجواز وهو لا يستلزم الازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيداً للاتصاف ليلزم جواز ازلية الحادث ولا خفاء في ان المح جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا ازلية جوازه بمعنى ان يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الله للايجاد العالم متحققة في الازل بخلاف قابليته تعـ لايجاد العالم في الازل اى يمكن في الازل ان يوجده ولا يمكن ان يوجده في الازل ومعنى الكلام ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث والا فلا خفاء في امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثاً لما سبق من ان كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث وضد الحادث حادث لانه ينقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كك لما تقرر من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية يستلزم جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو مح وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعاقب فلا نسلم ان لكل صفة ضداً وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجوداً كان او عدماً حتى ان عدم كل شيء ضد له ويستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث ان جعلا من صفات الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على المعدوم باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود ومسبوقاً به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود لظهور زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم فازليتها انما تقتضي ازلية جواز المقبول اى امكانه لا جواز ازليته ليلزم المح وقد عرفت الفرق واحتج الخصم بوجوه الاول الاتفاق على انه تعـ متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة فوجب حدوث هذه الصفات لقائمة بذاته تعـ واجيب بان الحادث تعلق تلك الصفات وانه اضافة يجوز تجددها الثاني المصحح للقيام به تعـ اما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث او كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح جزء للمؤثر في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة به والجواب منع الحصر لجواز ان يكون المصحح حقيقة الصفة القديمة المخالفة لحقيقة الصفة الحادثة فلا يلزم اشتراك الصحة ولو سلم يجوز ان يكون القدم شرطاً او الحدوث مانعاً الثالث انه تعـ صار خالقاً للعالم بعد ما لم يكن وصار عالماً بانه وجد بعد ان كان عالماً بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم واجيب بان التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها وقالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقوننا في قيام الصفة الحادثة بذاته تعـ وان انكروه باللسان فان الحنابلة قالوا ان الارادة والكراهة حادثتان لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته

وكذا

قال المصنف ونفي الرؤية تخ يدل عا ذلك من قبلنا السمع فان روايات الاصحاب عن الائمة الطاهرين عليهم السلام متظافرة على نفيها ومن التعجب ان اكثر الاشاعرة
وافقونا في ان كنهه تعالى لسبحانه يمتنع في قوة عقلية وجوزوا ارتسامه وتحصيله في قوة جسمانية وكيف يجوز ادراك القوة الجسمانية له دون القوة العقلية
بعيد عن العقل شنيع جدا ومن هيهنا علمان كل ما ينبغي لعلم المعرفة من السمع بنفي الرؤية ايضا قال الكلام ليس في رؤية عرض منا عن الله تعالى بل في رؤية ذاته

[illegible]

وكذا السامعية والمبصرية يحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية
يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم القائم بذاته تعالى او انتهائه وهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة
قالوا بوجود الاضافات مع عروض المعية والقبلية المتجددتين لذاته تعالى واجيب بان التغير في الاضافات وهو جائز كما
ذكرنا آنفا وتحرير محل النزاع ان الصفات على ثلاثة اقسام حقيقية محضة كالحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم
والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية وفي عدادها الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في القسم
الاول مط ويجوز في القسم الثالث مط واما القسم الثاني فانه لا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز في تعلقه
اقول الادلة المذكورة لو تمت لدلت على امتناع التغير في صفاته مط اي من اي قسم كان وتخصيص الدعوى
مع عموم الادلة خطاء ويدل على نفي الحاجة ايضا يعني واجب الوجود لا يكون محتاجا في وجوده وفيما يتوقف
عليه وجوده الى امر غير ذاته والا لم يكن واجبا لذاته ويدل على نفي الالم مط يعني سواء كان مزاجيا او عقليا فان
الواجب تع لا ينال لم اصلا لان الالم ادراك المنافي من حيث هو مناف والله تعالى منزه عن ان يكون شيء منافيا له لم
اذ الشيء لا يكون منافيا لمبدئه ويدل على نفي اللذة المزاجية لانها من توابع المزاج وظاهر انه مستحيل على واجب
الوجود تعالى وخص اللذة بالمزاجية لان الحكماء يثبتون له تعالى اللذة العقلية فانهم يقولون اللذة ادراك الملايم
من حيث انه ملايم فمن ادرك كمالا في ذاته التذ به وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم ان كماله تعالى اجل الكمالات
وادراكه اقوى الادراكات فوجب ان يكون لذاته اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدء الاول
بذاته تعالى واعترض عليه بانه ان اريد ان الحالة التي نسميها اللذة هي نفس ادراك الملايم فغير معلوم وان اريد انها
حاصلة البتة عند ادراك الملايم فربما يختص ذلك بادراكنا دون ادراكه تعالى فانهما مختلفان قطعا والمعاني
والاحوال والصفات الزائدة عينا يعني وجوب الوجود يدل على نفي المعاني خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري فانه قال ان
لله تعالى معاني قائمة بذاته هي العلم والقدرة والارادة والحيوة والكلام والسمع والبصر وعلى نفي الاحوال خلافا لابي هاشم
فانه قال ان لله تعالى احوالا مثل العالمية والقادرية والمريدية والحيية وغيرها وعلى نفي الصفات الزائدة في الاعيان
خلافا لطائفة من المعتزلة فانهم قالوا ان لله صفات زائدة في الاعيان واختار المصنف نفي هذه الامور كلها لان
وجوب الوجود دال على نفيها لان هذه الامور ان كانت واجبة لذواتها لزم تعدد الواجب وقد ابطلناه وان
كانت ممكنة لذواتها فالموجب لها ان كان هو ذات الواجب لزم ان يكون الواحد قابلا وفاعلا وهو باطل وان
كان غيره لزم افتقار الواجب الى غيره واعترض عليه بانه لم يثبت امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا وكذا وجوب
الوجود يدل على نفي الرؤية ذهب الاشاعرة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن
المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته تعالى في
الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولا نزاع للنافين في جواز الانكشاف التام
العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام الصورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي
وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين

قوله ثم اذا فتحنا العين الخ اقول هذا الكلام بظاهره يدل على ان الروية هو الادراك بالآلة الباصرة بفتح العين بعد العلم الحصولى بمعرفة المرئى بحده او رسمه والقطع ان الروية هو الادراك بالباصرة مطلقا كما هو المشهور بين الجمهور والمذكور فى المواقف فى تحرير محل النزاع انا اذا نظرنا الى الشمس فرايناها ثم اغمضنا العين فعند التغميض نعلم الشخص علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التى هى الروية بالضرورة انتهى و وافقه السيد المحقق قده ويوافقه كلام العلامة

كان نوعا آخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين نسميها الروية ولا يتعلق فى الدنيا الا بما هو فى جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة وان يتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ام لا ولهم على الامكان من المنقول قوله تعالى حكاية عن موسى عم قال رب ارنى انظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى والاحتجاج به من وجهين احدهما ان موسى عم سئل الروية ولو امتنع كونه تعالى مرئيا لما سئل الروية لانه اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال لانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه تعالى بذلك فى كتابه بل ينبغى ان لا يصلح للنبوة اذ المقصد من البعثة هو الدعوة الى العقايد الحقة والاعمال الصالحة وثانيهما انه تعالى علق الروية على استقرار الجبل وهو امر ممكن فى نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه والمح فى نفسه لا يقع على شيء من المقادير واعترض على الاول بوجوه الاول ان موسى عم لم يسئل الروية بل تجوز بها عن العلم الضرورى لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع سيما استعمال راى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم فكانه قال اجعلنى عالما بك علما ضروريا واجيب بان الروية وان استعملت بمعنى العلم لكن ههنا يمتنع حملها عليه لوجوه الاول انها لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليها بمعناه ايضا لكن النظر الموصول بالى نص فى الروية الثانى انه يلزم ان لا يكون موسى عم عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل لان المخاطب فى حكم الحاضر المشاهد الثالث انه لا يكون الجواب مطابقا للسؤال لان قوله لن ترانى نفى لرؤيته تعالى لا للعلم الضرورى باجماع المعتزلة الثانى ان الكلام على حذف المضاف والمعنى ارنى آية من آياتك انظر الى آيتك واجيب بان ذلك لا يستقيم اما اولا فلان الجواب ح لا يطابق السؤال لان قوله لن ترانى على ما ذكرنا من الاجماع نفى لروية الله تعالى لا لروية آية من آياته واما ثانيا فلان اندكاك الجبل اعظم آية من آياته فكيف يستقيم نفى روية الآية واما ثالثا فلان الآية انما هى عند اندكاك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار الثالث ان موسى انما سئل الروية بسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه قد اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة فسئل ليمنع فيعلم قومه امتناعه واجيب بانه مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسد اما اولا فلانهم لما سئلوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى عم فى زجرهم الى سؤال الروية وليس فى اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسئول لجواز ان يكون ذلك لقصدهم اعجاز موسى عم عن الاتيان بما طلبوه تعنتا لا لامتناع ما طلبوه واما ثانيا فلان تجويز الروية باطل بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى عم تاخير الرد وتقرير الباطل الا يرى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى عم مصدقين بكلامه كفاهم اخباره بامتناع الروية من غير طلب المح ومشاهدة لما جرت من الاحوال والاهوال والا لم يفد الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله تعالى ورد هذا بانهم كانوا مؤمنين لكن لما لم يعلموا مسئلة الروية وظنوا جوازها عند سماع الكلام فاختار موسى عم فى الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله تعالى

يكون

ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق واضاف موسى الرؤية الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سألها
لنفسه لرأه لعلو قدره عند الله تع الرابع انه سأل الرؤية مع علمه بامتناع الرؤية لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل
العقل والسمع كما في طلب ابرهيم ان يريه كيفية احياء الموتى الخامس ان معرفة الله تع لا يتوقف على العلم بمسئلة
الرؤية فيجوز ان يكون لاشتغاله بسائر العلوم والوظايف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سئلوها
منه فطلب العلم او خطرت بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجترأ على السؤال ليتبين له جلية الحال و
اجيب بان التزام جهل النبي المصطفى بالتكلم في معرفة الله تع وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المعتزلة ممن
حصل طرفا من علم الكلام هي المبدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها احد من العقلاء وعلى الوجه الثاني
ايضا انه لم يعلق الرؤية على استقرار الجبل مط او حالة السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفا وهو حالة
تزلزله واندكاكه ولا نم امكان الاستقرار ح واجيب بانها علقت على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال
السكون او الحركة والا لزم الاضمار في الكلام فان قيل استقرار الجبل واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها
قلنا المراد استقرار الجبل من حيث هو غير مقيد بحال السكون او الحركة لكن في المستقبل وعقيب النظر بدلالة الفا
وان فلا يرد السكون السابق واللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا ذلك في الشرط بمعنى
ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما يتم به علية العلة وآخر ما يتوقف عليه
الشيء وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه وايضا الاستقرار حال الحركة ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون
ومن المعقول انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرهما من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وذلك ظ
ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم وبهذا نميز الطويل من العريض والطويل من الاطول
وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء
واحد منها فذلك الجزء يكون اكبر حجما من جزء اخر فيقبل القسمة هف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض
الواحد بمحلين وهو مح فرؤية الطول هي رؤية الجواهر التي يتركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة
بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها
عند العدم فانا الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولولا
تحقق امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة
الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على السواء وهذه العلة المصححة للرؤية لابد
ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض لكون معلولها مشتركا بينهما والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون
الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو غير جائز لما مر في مبحث العلل
وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام لا توافق
الالوان في صفة عامة يتوهم كونها علة مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصح ان يكون علة للصحة لانه عبارة
عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزءا للعلة لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف

به العدم ولا ما هو مركب منه فاذن العلة المشتركة هي الوجود ليس الا وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الباري فيجوز ان يرى انه وهو المطلوب

اقول شمول الرؤية للجواهر ممنوع وما ذكر من دليله مع ابتنائه على اثبات الجواهر الفردة مبني على امتناع قيام عرض واحد بمحلين وهو ممنوع بمعنى ان يقوم عرض بتمامه في محل ثم يقوم ذلك العرض بتمامه في محل آخر لا بمعنى ان يقوم عرض واحد بمجموع محلين من حيث المجموع فانه ليس بممتنع واللازم هو القيام بالمعنى الثاني دون الاول وبعد تسليمه فقد اعترض عليه بوجوه يندفع بما دل عليه كلام امام الحرمين من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون فالاعتراض الاول ان الصحة معناه الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذي هو ايضا امر اعتباري وجه اندفاعه ان ما لا تحقق له في الاعيان لا يكون متعلقا للرؤية بالضرورة الثاني انه لا حصر للمشترك بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة ووجه اندفاعه ان الامكان امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به وايضا علة الصحة يجب ان تكون مختصة بحال الوجود والامكان ليس كذلك فان المعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة الثالث ان صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لا يسد احدهما مسد الآخر فلم لا يجوز ان يعلل كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون للمعلول المشترك علة مشتركة وما ذكر من ان الامر الواحد لا يعلل بالعلل المختلفة انما هو في الواحد الشخصي ووجه اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية والعرضية بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع بانا قد نرى الشيء ولا ندرك له هوية مما هي عن ان ذلك كونه عرضا او جوهرا فضلا عن ان ندرك ما هو زيادة خصوصية لاحدهما ككونه انسانا او فرسا سوادا او حمرة بل ربما نرى زيدا بان يتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نفصله الى ما له من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنها وان استقصينا في التأمل فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض فان قيل ان الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من زيد في تلك الصورة المذكورة هو خصوصية ذاته الموجودة الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الرابع انه بعد ثبوت كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته تعالى لجواز ان يكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطا لها او خصوصية الواجبية مانعة عنها ووجه اندفاعه ان صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا لها امر وجودي بل لا معنى لصحة الرؤية الا ذلك ثم الشرطية او المانعية انما تتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها واعترض ايضا بوجوه اخر منها انا

تجعل علة السلب الفرق بين الوجود والعدم بالنظر اليه وان كان منبعا لهذا المفهوم غير صالح لان يكون موجودا فمن اطلق انه لا يقصر عن الوجود هو

هذا المعنى بدرجة كان اقرب منه

لا تستبق الى الذهن

و

الشرع

على كون الامكان وجوديا

في هذا الكتاب ولم يبق شيء منه في الوجود

واما ثانيا فلان الوجود انما يرى حين تحققه واتصاف الماهية به فصحة رؤيته مشروطة بكون الواقع ظرف نفسه لا يرى حين عدمه فليكن الامكان مرئيا حين تحققه وغير مرئي حين عدمه ولعل الامكان انما يكون موجودا حين وجود الماهية لا يكون الامكان موجودا بوجود الماهية ضرورة امتناع كون معنى واحد موجودا بشيئين وكونه موجودا آخر ضروري البطلان فانا نعلم ان ليس هناك موجودا واحدا لا موجودين قلت يجري مثل ذلك في الوجود فانه يستحيل ان يكون وجودا لنفسه والماهية بعين ما ذكرتم وكونه موجودا بوجود آخر الحد الباطل بما مر فلم فان قلت كان يكفي في الوجود كونه نفس موجود ايضا يكفي كون موصوفه موجودا وذلك يغني عن بشرط الوجود آخر للوجود لا يخفى كالوجود وكون الوجود مرئيا في حال وجود الماهية وغير مرئي في حال عدمها ليس كذلك فلتقل كذلك نقول في الامكان ونكتفي بوجود موصوفه عن وجود نفسه ويكتفي كالوجود ولا يلزم الحجة ويمنع كون رؤية الامكان حال وجود موصوفه غير مرئي حال عدمه كما في فخر الدين

ان الهوية المطلقة المشتركة كالوجود

هذا ما ذكره في شرح

الشرح

المواقف وفيه نظر لان عدم الجواهر المركبة لا يتوقف على تفصيلها ولا دراكه الا بطريق الكثيرة للهيئة المركبة يكفي في عدم اجزائها عليها ان يكون ذلك بحيث هو بنا على ما حقق في موضعه وايضا ما ذكره لا يتاتى في لبنات الخارجية الا ان يرد بالتفصيل تفاوت تحقيق يجري في الماهية وتحقيق الامر ان ادراك الشيء بالبصر لا يستلزم علم الماهية

لا نم اشتراك بين الواجب وغيره كيف وقد جزمتم معاشر الاشاعرة بان وجود كل شيء عين حقيقته واجاب الآمدي

بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاشاعرة لم يرد عليه ما ذكرتموه

وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزم معتقد الما تمسك به وقال بعض المحققين

مفهوم الوجود مشترك بين الموجودات كلها عند الشيخ ايضا فالاتحاد الذي ادعاه اراد به ان الوجود ومعروضه

ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم احدهما بالاخرى كالسواد بالجسم فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية

بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين الموجودات والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية

ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء متفقة الحقيقة وهو مما لا يقول به عاقل

ومنها انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات والقدرة

والارادة وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول انما لا يتعلق بها الرؤية

بناء على جري عادة الله تعالى بان لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك لكن يلزم فسادا اخر وهو ان يكون المرئي

من كل موجود مفهوم الوجود المطلق المشترك بين الموجودات باسرها وقال الامام الرازي في نهاية العقول

من اصحابنا من التزم ذلك فزعم ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة

وهذه مكابرة لا يرتضيها العقل بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المختصة مرئية ومنها نقض الدليل بصحة

المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية

الواجب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واجيب بانها امر اعتباري محض لا يقتضي علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود

وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع من ذلك في صحة الرؤية

انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا يتحقق له في الخارج واما النقض بصحة الملموسية فقوي اقول كما ان تعلق الرؤية

بشيء بمعنى كونه مرئيا يقتضي كونه من الامور العينية لا من الاعتبارات المحضة كذلك تعلق الخلق بشيء بمعنى كونه

مخلوقا يقتضي كونه مما لا يتحقق له في الاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة لا تكون مخلوقة والعجب من هذا انه

انه سلم ورود النقض بصحة الملموسية ولا وجه له غير ان يقال تعلق اللمس بشيء بمعنى كونه ملموسا يقتضي كونه من الموجودات

الخارجية والاصح ان الملموسية عبارة عن امكان كونه ملموسا والامكان من الاعتبارات العقلية التي لا

يقتضي علة اذ ليس مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية ولا تفاوت فيما ذكرنا بين صحة الملموسية

وصحة المخلوقية اذ كل ما يقال في هذه يقال في تلك وبالعكس فمن سلم ورود النقض باحدهما واجاب عن الاخرى

وعلى الوقوع الاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية وكون الآيات

والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روى حديث الرؤية احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة رضي

واما النص فمن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة بيان ذلك ان النظر في اللغة جاء بمعنى

الانتظار ويستعمل بغير صلة وجاء بمعنى التفكر ويستعمل بفي وجاء بمعنى الرأفة ويستعمل باللام وجاء بمعنى

الرؤية ويستعمل بالى والنظر في الاية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية اعترض عليه بوجوه الاول انا لا نم

ان ينتظره وتوقعه لتعجيله والنعم وتجنبه الالم ويصبر حتى ياتي المطلوب بدون رصه وترتب بغية وفجاءة
وان يكون للنبي صلعم وغيره من الاولياء واقعين في غم والم وعذاب مستمرا داموا في الدنيا لانتظارهم
ثواب الآخرة ورضوان ربهم ولعدم القائل يستحسن ان ينضجر ويلسام من يترتب مستغفر لكرم البغيا
ومع ذلك ليس من يتربه بانه يبرا غدا بان يقول للمبتلى اللهم او قعتني في غم والم عظيم هو الانتظار و

ان لفظة الى صلة للنظر بل هو واحد الآلاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الآية نعمة ربها منتظرة وكونه
فالنظر الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى هلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومن
المعلوم ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه وقال وجوه ناظرات
يوم بكر الى الرحمن ياتي بالفلاح اي منتظرات لانها تنعم بالنصرة والفلاح وقال كل الخلائق ينظرون
سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال اي ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال واجيب عنهما بان
انتظار النعمة غم ومن ثم قيل الانتظار موت احمر فلا يصح الاخبار به بشارة مع ان سوق الآية لبشارة المؤمنين
وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور وعلى ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده
وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول
والثاني بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عند
الثقات ولم يدل عليه الابيات لاحتمال ان يكون المعنى في الاول يرون هلالا كما يرون الظماء ماء وجدوه
بعد الاشتياق ولا يمتنع حمل النظر الوارد بالاصالة على الرؤية بطريق الحذف والايصال انما الممتنع حمل
الموصول بالى على غيرها وفي الثاني ناظرات الى جهة الله تعالى وهي العلو في العرف ولذلك يرفع اليه
الايدي في الدعاء او ناظرات الى آثاره من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة التي ارسلها الله تعالى لنصرة
المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة
الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة الكذاب وعلى
هذا فالجواب ظ وفي الثالث يرون سجاله ويجوز استعمال النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما مر آنفا الثاني ان
النظر الموصول بالى موضوع لتقليب الحدقة لا للرؤية لاتصافه بما لا يتصف به الرؤية من الشدة والشزر والازورار
والرضا والتجبر والذل والخشوع وشيء منها لا يصلح صفة للرؤية بل هي احوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب
الحدقة نحو المرئي ولتحققه مع انتفاء الرؤية يقال نظرت الى الهلال فما رايته ولو كان بمعنى الرؤية لكان
تناقضا ولم ازل انظر الى الهلال حتى رايته ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه وانظر كيف ينظر فلان
الى والنظر لا ينظر اليه الرؤية وانما ينظر الى تقليب الحدقة وقوله تعالى تريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون
وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية ولا ملزومها لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوما عاديا
مصححا للتجوز وجعله مجازا عن الرؤية ليس باولى من حمله على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره
علي وكثير من المفسرين واجيب بان النظر مع الى حقيقة في الرؤية بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد
استعماله وليس حقيقة في تقليب الحدقة قولكم يقال نظرت الى الهلال فلم اره قلنا لم يصح نقله من العرب
بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال فكذا يقال لم ازل انظر الى مطلع الهلال حتى رايت الهلال
ولو سلم فمحمول على حذف المضاف والبواقي من الامثلة كلها مجازات حيث اطلق النظر على تقليب
الحدقة اطلاقا لاسم المسبب على السبب وعلى تقدير كون النظر مجازا عن الرؤية يجب الحمل عليه لان الاشيا

قوله يجب الحمل عليها اقول انت خبير
بانه اذ صح اضمار كل منها فكيف يجب
الحمل على رؤيته تعالى وكيف يكون الآية نصا في وقوع
الرؤية كما ذكره بقوله واما النص من الكتاب فقوله تعالى وجوه
يومئذ الى آخره محمد

التي يمكن اضمارها كثيرة كنعم الله تع وجنته وآثاره ولا قرينة ههنا تعين المراد فالتعيين تحكم لا يجوز لغة توجب
المصير الى المجاز المتعين ومنه قوله تع كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حقر شان الكفار وخصهم بكونهم محجوبين
فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظ ومنه قوله تع
للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد في الخبر كما
سيجئ وهو لا ينافي ما ذكره البعض من ان الحسنى هي الجزاء المستحق والزيادة هي الفضل فان قيل الرؤية اجل الكرامات
واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد في الحسنات وفي اجزية الاعمال الصالحات
والنص من السنة قوله ع انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روى
عن صهيب انه قال قرء رسول الله ص هذه الاية للذين احسنوا الحسنى وزيادة وقال اذا دخل اهل الجنة
الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يشتهي الله تع ان ينجزكموه فقالوا
ما هذا الموعد الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون
الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر اليه ومنها قوله ع ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر
الى جنانه ونعمه وخدمه وسروره مسيرة الف واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم
قرء رسول الله ص وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صح هذه الاحاديث من يوثق به من ائمة الحديث
الا انها آحاد والمنكرون احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها فا
لعقلية منها ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي او بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على
اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري تع ظ الامتناع لتجرده واختصاصهما بالجسمانيات فيمتنع رؤيته واجيب
بمنع الحصر خصوصا في الغائب ومنها ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة او ما في حكمها وهي مستحيلة
في حق الله سبحانه وتع لتنزهه عن المكان والجهة واجيب بمنع الاشتراط سيما في الغائب فان الاشاعرة جوزوا رؤية
ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس ومنها انه لو جازت لدامت لكل سليم
الحاسة في الدنيا والاخرة فيلزم ان نراه الآن وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع
والنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه اللزوم ان للرؤية شرائط عددناها فمتى
يجب الرؤية معها وتمتنع بدونها ولا يعقل من تلك الشرائط في حق رؤية الله تع الا اثنان سلامة الحاسة وكون
الشيء جائز الرؤية لاختصاص باقيها بالجسمانيات فان كفيا في رؤية الله تع ولم يشترط بشرط آخر غيرهما لزم
ان نراه الآن اذ لو جاز عدم الرؤية مع تحقق شرائطها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وتجويز ذلك
سفسطة وان لم يكفيا لزم ان لا نراه الآن ولا نراه في الآخرة ايضا وذلك لان الشرائط التي من قبلنا سوى سلامة الحاسة
قد ذكرنا انها لا تعقل بالنسبة الى الله تع وقد فرضنا ان سلامة الحاسة متحققة والتي من قبله تع لا يتصور
فيها التغير والتبدل لان كل حكم ثابت له تع فاما لذاته او لصفة لازمة لذاته لامتناع اتصافه بالحوادث فلو جاز
رؤية الله تع لجاز في الحالات كلها واجيب بان قولكم تجويز ذلك سفسطة ان اردتم بالتجويز حكم العقل

بانه من الامور الممكنة التي لا يلزم من فرض وقوعها محال فهو ليس بسفسطة بل هو صحيح مطابق للواقع وان
ادى ثم به تردد الذهن وعدم جزمه بانتفائها فالزوم ممنوع فان انتفائها من العاديات القطعية الضرورية
كعدم صيرورة اواني البيت اناسا فضلاء عالمين باشكل العلوم كالمجسطي والمخروطات ونحو ذلك مما يخلق
الله فيه العلم الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم به اعني بعدم الجبل
المذكور مبنيا على العلم بانه يجب الرؤية عند وجود شرايطها لان الجزم حاصل لمن لا يخطر بباله هذه
المسئلة بل لمن يجحدها ويعتقد خلافها ولانه يتجر الى ان يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه
ضروريا بل نقول قد يتحقق شرايط رؤية شيء باجمعها ولا نرى ذلك الشيء لانا نرى الجسم الكبير من البعيد
صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض مع تساوي الكل في حصول الشرايط فظهر انه لا يجب الرؤية
عند اجتماعها لا يقال ابعاد تلك الاجزاء عن البصر مختلفة ولا نرى ما هو ابعد لانا نقول هذا التفاوت لا يزيد
على مقدار قطر المرئي اعني طول الامتدادات الواقعة فيه فلو كان عدم رؤية بعض الاجزاء لاجل البعد
وفرضنا ان هذا المرئي زاد بعده عن البصر بقدر قطره وجب ان لا يرى اصلا لكنه يرى فلا اثر للبعد المذكور في
عدم الرؤية قال المص لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا وانما يلزم ذلك ان لو كان صغر المرئي وكبره في
بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وليس كذلك بل صغر المرئي وكبره بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها على ما بين
في علم المناظرة وقال صاحب المواقف ضعفه ظ بناء على تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى اذ على هذا التقدير ان
نرى الاجزاء كلها وجب ان نرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان رؤية كل منها او
بعضها اصغر مما هو عليه يوجب الانقسام فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه ورؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو
عليه بمثل او ازيد منه توجب ان لا نرى الا ضعفا ضعفا او اكبر من ذلك وهو باطل قطعا ورؤيته اكبر باقل
من مثل توجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر بمثل توجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان نرى
الكل على حالها فلا تفاوت ح في الصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض والنقلية
منها قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شايعة
في الادراك بالبصر اسنادا للفعل الى الآلة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما
والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية
والاصول وائمة التفسير وبمشاهدة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد اخبر بانه لا يراه
احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو مح والجواب ان اللام في الجمع لو كان للعموم والاستغراق
كما ذكرتم كان قوله تدركه الابصار موجبة كلية وقد دخل عليه النفي فرفعها رفع الايجاب الكلي ورفع الايجاب
الكلي سلب جزئي ولو لم يكن للعموم كان قوله لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية فكان المعنى لا يدركه
بعض الابصار ونحن نقول بموجبه حيث لا يراه الكافرون بل نقول تخصيص البعض بالنفي يدل على الاثبات
للبعض الآخر فالآية حجة لنا لا علينا سلمنا عموم الابصار وان مدلول الكلام عموم السلب لا سلب العموم

فلانم عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة سلمناه لكن لا نم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول ماخوذة من ادركت فلانا اذ الحقته ولذا يصح رايت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رايته فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها قط او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية بالجارحة المخصوصة فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية مط اذ يمكن ان يرى لا بتلك الجارحة المخصوصة كما هو المدعى فان المثبتين لرؤية الله تع يدعون ان الحالة المخصوصة التي يحصل لنا بالبصر في الدنيا وتسمى رؤية تحصل لنا تلك الحالة بعينها بالنسبة الى الله تع من غير توسط تلك الجارحة وثانيهما انه تع يمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله تع عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب ان ما ذكرتم حجة لنا على ان المنفي ليس هو الرؤية بالمعنى المتنازع فيه بل هو ادراك البصر باحد المعنيين الذين ذكرنا مما اعني الادراك على وجه الاحاطة بجوانب المرئي والادراك بالجارحة المخصوصة لاشعارهما بسمات الحدوث والنقصان وذلك في الاول ظ واما في الثاني فلان الادراك بالجارحة انما يكون لما يقابلها كما علم بالضرورة من التجربة واما رؤيته على الوجه المذكور اعني من غير مقابلة ولا بواسطة الآلة بل بمحض عناية الله تع على عباده فلا نم انها نقص ومنها ان الله تع حيثما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كبيرا كقوله تع وقال الذين لا يرجون لقائنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تع واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تع يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سئلوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملئكة عليهم والكتاب مع انهما من الممكنات وفاقا ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض وقوله تع حكاية عن موسى ع تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجرأة والاقدام على السؤال بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي انه سئل ع هل رايت ربك فقال رايته بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حكى القول بها عن كثير من السلف ومنها قوله تع لموسى ع لن تراني ولن للتابيد واذا لم يره موسى ع ابدا لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتابيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تع ولن يتمنوه ابدا اي الموت ولا شك انهم يتمنونه في الآخرة للتخلص عن العقوبة ومنها قوله تع وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل وتكليمهم من وراء الحجاب وارساله تع اياهم الى الامم ليكلمهم على السنتهم واذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعا

واذا لم يره هو اصلا لم يره غيره ايضا اذ لا قائل بالفرق والجواب ان التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية فان الوحي
كلام يسمع بسرعة والمصنف ذهب الى انه لا يمكن ان يرى جعل ذلك من فروع وجوب الوجود محتجا بما ذكرناه في احتجاج
المنكرين للرؤية وقوله وسؤال موسى لقومه اشارة الى الثالث من الاعتراضات التي ذكرناها على الوجه الاول من
وجهي احتجاج الاشاعرة بالآية الكريمة على امكان الرؤية وقوله والنظر لا يدل على الرؤية اشارة الى الاول من
الاعتراضين اللذين ذكرناهما على دليل الاشاعرة على وقوع الرؤية وهو انا لا نم ان النظر بمعنى الرؤية بل
هو بمعنى الانتظار والى واحد الآلاء او صلة النظر بمعنى الانتظار وقوله مع قبوله التاويل اشارة
الى الاعتراض الثاني وهو ان الكلام على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها وقوله وتعليق الرؤية باستقرار
الجبل المتحرك لا يدل على الامكان اشارة الى الاعتراض على الوجه الثاني من وجهي احتجاج الاشاعرة على امكان
الرؤية بالآية الكريمة وقوله واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل اشارة الى الثالث من الاعتراضات
التي ذكرناها على الدليل العقلي للاشاعرة على امكان الرؤية وقوله مع منع التعليل اشارة الى الاول منها
وهو انا لا نم ان المشترك بين الجوهر والعرض منحصر في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك بينهما وعلى
ثبوت الجود عطف على قوله ونفي الزائد يعني وجوب الوجود كما يدل على نفي الامور المذكورة يدل على ثبوت
هذه الامور التي نذكرها الان منها الجود وهو افادة ما ينبغي لا لعوض فان واجب الوجود لو كان مستعوضا
بافادة ما ينبغي للممكنات لكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره فكان محتاجا الى غيره ومنها الملك لان
الملك هو الغني الذي لا يستغني عنه شيء وواجب الوجود كذلك لانه لا يفتقر الى غيره وكل ما هو غيره مفتقر
اليه لانه منه او مما هو منه ومنها التمام لان التمام هو الذي حصل له جميع ما من شانه ان يحصل له وواجب الوجود
كذلك لانه يمتنع عليه التغير والانفعال ومنها فوق التمام وهو ان يحصل منه جميع ما من شانه ان يحصل
لغيره وواجب الوجود كذلك لان الوجود كله مستند اليه ومستفاد منه ومنها الحقية اي وجوب الوجود يدل
على انه حق اي ثابت دائما غير قابل للعدم والفناء ومنها الخيرية اي وجوب الوجود يدل على انه خير وذلك
لانه قد سبق في صدر الكتاب ان الوجود خير محض والعدم شر محض وقد سبق ان وجوب الوجود يقتضي ان
يكون ذات الواجب نفس الوجود فذات الواجب هو الوجود والوجود هو الخير فذات الباري هو الخير ومنها الحكمة
وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه لان وجوب الوجود يقتضي التجرد وكل مجرد عالم بالاشياء كما هي ومنها
التجبر لان الجبار هو الذي يجبر الشيء على ما لا يقتضيه ولا شك ان واجب الوجود كذلك لان كل موجود سواه لا يقتضي
الوجود وهو يوجده ويجبره على الوجود ومنها القهر لانه يقهر عدم الممكنات باعطاء الوجود وافاضته عليها ومنها
القيومية لانه هو القائم بذاته الذي يقوم به جميع الممكنات واما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا
والتكوين فراجعة الى ما تقدم يعني ان اليد عبارة عن القدرة والوجه عن الوجود والقدم عن البقاء و
الرحمة والكرم والرضا كل واحدة ارادة مخصوصة والتكوين ليس امرا وراء القدرة والارادة وذهب

الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان اليد صفة مغايرة للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن
سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للارادة وذهب الحنفية
الى ان التكوين صفة ازلية زائدة على السبع المشهورة آخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما
على كون الحادثات اعني وجودها والمراد به التكوين والايجاد والتخليق قالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثرها
غير الصحة والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثرا للقدرة واثر التكوين هو الكون والجواب ان الصحة هي
الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصح اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل بالامكان يعلل المقدورية فهو هذا
مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذا اثر القدرة هو الكون اعني كون المقدور ووجوده لا
صحته وامكانه فاستغني عن اثبات صفة اخرى يكون اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثرا
للقدرة هو صحة الفعل بمعنى التأثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وهذه الصحة هي امكانه الذاتي
التي لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل معللة بالقدرة فان القدرة هي الصفة
التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك فلا يحصل لها منه احدهما بعينه بل لا بد لحصوله من صفة اخرى
متعلقة به اي بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هي التكوين قلنا كل من ذينك الطرفين يصلح اثرا للقدرة
وانما يحتاج صدور احدهما بعينه عنه الى مخصص وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف فصح لا حاجة الى مبدأ للكون
غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به **الفصل الثالث** في افعال الله تعالى الفعل
المتصف بالزايد اما ان يتصف بامر زائد على الحدوث او لا الثاني مثل افعال النائم والساهي والاول اما حسن
او قبيح لانه اما ان يتعلق بفعله ذم او لا الثاني الحسن والاول القبيح ويسمى حراما والحسن اربعة اقسام
واجب ومندوب ومباح ومكروه وذلك لانه اما ان يستحق بفعله مدح او لا والاول واجب ان استحق
بتركه ذم والا فمندوب والثاني مكروه ان استحق بتركه مدح والا فمباح وهما عقليان اختلفوا في حسن
الاشياء وقبحها هل انهما عقليان بمعنى ان الحاكم بهما العقل ام لا فذهب المعتزلة الى ان الحاكم بهما هو
العقل والفعل حسن او قبيح في نفسه اما الذاته او لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف
مذاهبهم والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلثة وليس له ان يعكس القضية
من عند نفسه بان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان
او الاشخاص او الاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل من حسنه او قبحه في نفسه وقالت الاشاعرة لا حكم للعقل
في حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن والقبح عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل ورود الشرع يكشف عنه
الشرع كما زعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع
القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ
من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليتضح المتنازع
فيه ويرد النفي والاثبات على شيء واحد فنقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص

البحث في الحسن والقبح وبيان الحقيقة

قوله الثاني ملائمة الغرض ومنافرته يع المراد ملائمة غرض الفاعل ومنافرته غرضه فكل فعل وافق غرض الفاعل كان حسنا وكل ما خالفه
كان قبيحا كما صرح به وقوله فان قتل زيد مصلحة لاعدائه معناه ان قتل زيد اذا وقع من اعدائه كان حسنا واذا وقع من اوليائه
كان قبيحا لان قتل زيد من فاعل واحد يكون حسنا بالنسبة الى اعدائه وقبيحا بالنسبة الى اوليائه حتى يكون منافيا لما نقلنا من التصريح
وكون هذا المعنى عقليا متحققا مبنى على ان هذا المعنى متحقق في العباد في الله تعالى وانما يبنى على ان المراد بالغرض هو المصلحة والمفسدة وذلك

والحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اى لمن اتصف به كمال وارتفاع
شان والجهل قبيح اى لمن اتصف به نقصان واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها
وان مدركه العقل الثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك
لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا
عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايض يدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه
وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم الثالث ما تعلق به مدح تعلق وثوابه او ذمه وعقابه فما تعلق
به مدحه في العاجل وثوابه في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به ذمه في العاجل وعقابه في الآجل يسمى قبيحا وما
لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح
والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواء ليس
شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع بها
ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية
لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة قد تدرك بالضرورة
من غير تامل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد تدرك بالنظر كحسن
الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان
ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه
الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين
الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورة او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال
وقبحها لذواتها لا لصفات فيها يقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية
توجب ذلك مط اى في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما ذهب اليه بعض من
تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة
في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة
وذهب الجبائي الى نفي الصفة الحقيقية فيهما مط فقال ليس حسن الافعال وقبحها بصفات حقيقية فيهما بل
لوجوه اعتبارية وصفات اضافية يختلف بحسب الاعتبارات كما في لطمة اليتيم تاديبا وظلما وبعد تحرير محل النزاع
اقول ذهب المعتزلة الى ان الحاكم في حسن الاشياء وقبحها هو العقل لوجوه اولها ان العلم بحسن الاحسان
والعدل والصدق وقبح الاسائة والظلم والكذب حاصل بالضرورة لكل عاقل من غير شرع ولهذا يعترف
بذلك منكر الشرائع ايض ولو كانا بحسب الشرع لما علم من غير شرع ولهذا الوجه اشار المص بقوله للعلم
بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع واجيب بان جزم العقلاء بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى
الملائمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم ولا نزاع لنا في انهما بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع

فيه تم وثانيها انه لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه وبقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه موقوف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيدور والى هذا الوجه اشار المص بقوله ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا واجيب بانا لا نجعل الامر والنهي دليلي الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم وثالثها لو ثبت الحسن والقبح بالشرع لا بالعقل لجاز التعاكس في الحسن والقبح فان الشارع يجوز ان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه كما في النسخ فيلزم جواز حسن الاسائة وقبح الاحسان وذلك بط بالض والجواب ان الباطل بالض حسن الاسائة وقبح الاحسان باحد المعنيين الاول والثاني لا بالمعنى المتنازع فيه ويجوز التفاوت في العلم لتفاوت التصور جواب اعتراض بما يورد ويقرر لو كان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بان الواحد نصف الاثنين لكن التالي بط بالوجدان وتقرير الجواب انه قد يتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت في تصورات اطرافها ولما فرغ عن ادلة المعتزلة اشار الى الجواب عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن والقبح ليسا عقليين تقرير الدليل الاول ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا اي لما حسن القبيح ولما قبح الحسن والتالي بط فان الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ نبي من الهلاك والصدق اهلاكه وتقرير الجواب ان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق على حسنه الا ان ترك انقاذ النبي اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح على انه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض ولهذا قيل ان في التعاريض لمندوحة عن الكذب والى ما ذكرنا اشار بقوله وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص وتقرير الدليل الثاني انه لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم بط باعترافكم وجه اللزوم ان العبد مجبور في افعاله ولا شيء من افعال المجبور بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن وان لم يتوقف فعله على مرجح بل يصدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى بلا تجدد امر لزم الترجيح بلا مرجح وانسد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان لم يجب معه الفعل بل يصح الصدور واللاصدور وعاد الترديد وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واجيب بان المرجح هو الارادة التي من شانها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه على سبيل الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه فلا يلزم كون العبد مجبورا والى هذا اشار بقوله والجبر بط واستغناؤه وعلمه تع يدلان على انتفاء القبيح عن افعاله قد اجتمعت الامة اجماعا مركبا على ان الله تع لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح يتركه وما يجب عليه يفعله لان الله مستغن عن غيره قبيحا كان او حسنا وعالم بحسن الافعال وقبحها وقد علم بالضرورة ان العالم بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه مع قدرته تع عليه لعموم النسبة ذهب الجمهور الى انه تع قادر على القبيح خلافا للنظام فانه قال لا يقدر على القبيح واختار المص مذهب الجمهور واحتج عليه بما سبق

من ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء والقبايح منها فيكون قادرا عليها واحتج النظام بان فعل القبيح

مح لانه يدل على الجهل او الحاجة وكلاهما مح وما يؤدى الى المح مح واجيب بان فعل القبيح ممكن فى نفسه مح لغيره

والاستحالة بالغير لا تنافى القدرة والى هذا اشار بقوله ولا تنافى الامتناع اللاحق ونفى الغرض يستلزم

العبث ولا يلزم عوده اليه تعم اختلفوا فى ان افعال الله تعم هل هى معللة بالاغراض ام لا فذهب الاشاعرة

الى انه لا يجوز تعليل افعاله تعم بشئ من الاغراض والعلل الغائية والا لكان هو ناقصا فى ذاته مستكملا بتحصيل

ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما وجوده اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه

بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا للاقدام عليه

بالضرورة وكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون

الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه واعترض عليه بان الغرض قد يكون عائدا الى غير الفاعل فلا يلزم

الاستكمال واجيب بان نفع غيره ان كان اولى بالنسبة اليه تعم من عدمه جاء الالزام والا لم يصلح ان يكون غرضا

له لما مر من العلم الضرورى بذلك وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن قبيح وكذا الامر بما لا يراد قبيح والنهى

عما يراد ايضا قبيح اختلفوا فى ارادة الله تعم للكائنات فذهب الاشاعرة الى ان ارادة الله تعم متعلقة بكل كائن

غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر بين السلف ورووه مرفوعا الى النبى صم ان ما شاء الله كان وما لم يشا

لم يكن وذهب المعتزلة الى انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة

لا الفسق واختار المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجوه الاول ان ارادة القبيح وكذا ترك ارادة الحسن كلاهما

قبيح ورد بالمنع فانه يتصرف فى ملكه كيف يشاء الثانى ان الامر بما لا يراد والنهى عما يراد قبيح ورد بالمنع اذ ربما

لا يكون غرض الآمر الاتيان بالمامور به كما اذا امر العبد امتحانا هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة و

العصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان وكالمكره على الامر بذهاب ماله وكذا النهى

واحتج الاشاعرة على ان ارادة الله متعلقة بكل كائن بانه خالق للكائنات بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا

لها ضرورة ان الارادة هى الصفة المرجحة لاحد طرفى المقدور والمعتزلة اجابوا عنه وقالوا بعض الافعال مستندة

الينا كما سنبين وعلى انها غير متعلقة بما ليس بكائن بانه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصى وقد

صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصى لزم ان لا يحصل مراد الله تعم ويحصل مراد الكافر والعاصى فيلزم

ان يكون الله تعم مغلوبا والكافر والعاصى غالبين عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعم

والظاهر انه لا يرضى على ذلك رئيس قرية من عباده حكى انه دخل القاضى عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فراى

الاستاد ابا اسحق الاسفراينى فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاد على الفور سبحان من لا يجرى

فى ملكه الا ما يشاء والمعتزلة قالوا المغلوبية غير لازمة وذلك لان الله تعم لم يرد الايمان والطاعة مطلقا

حتى لو لم يقعا لزم المغلوبية بل اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا مغلوبية له تعم فى

عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا اكراها واضطرارا فلم يدخلوا

وهذا ليس بشيء لانه لم يقع مراده تعالى ووقع مراد الكافر والعاصي وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية وايضا انه تعالى علم
عدم وقوع ما ليس بكاين فعلم استحالته لاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلا والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة
والمعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم على ما مر فلا يكون موجبا لامتناعه او وجوبه والضرورة قاضية باستناد
افعالنا الينا اختلفوا في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم ام هي واقعة بقدرة الله مع الاتفاق
على انها افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل
مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يستند الى من قام به لا الى من اوجده فذهب الشيخ الاشعري الى ان ليس لقدرتهم
تاثير فيها بل الله سبحانه وتعالى اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد
فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه
اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وذهب الحكماء
والمعتزلة الى انها واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار واختار المصنف هذا المذهب
وادعى فيه الضرورة فان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة
والهاوي منها ويعلم ان الاولين يستند الى قدرته واختياره وانه لولاهما لم يصدر عنه شيء منهما بخلاف
الاخيرين اذ لا مدخل في شيء منهما لقدرته واختياره والاشاعرة اجابوا بان الفرق بين الافعال الاختيارية
وغير الاختيارية ضروري لكنه عائد الى وجود القدرة والاختيار في الاولى وعدمهما في الثانية لا الى تاثيرهما
في الاولى وعدمه في الثانية اذ لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والاختيار
وجودا وعدما كون المدار علة للدائر ولا من العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال بها لجواز ان يكون المدار جزءا اخيرا
من العلة المستقلة وتمسك الاشاعرة بوجوه اشار المصنف الى الجواب عنها منها ان العبد لو كان موجدا لفعله
بقدرته واختياره لتمكن من فعله وتركه اذ القادر ما يصح منه الفعل والترك ولتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح
اما على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري فقط واما على مذهب غيرهم فاذن لا بد
من الارادة الجازمة وذلك المرجح لا يكون صادرا عنه باختياره والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى
صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه
لانه اذا لم يجب الفعل جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى فتخصيص احد الوقتين بالوجود يحتاج
الى مرجح اخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح يجب معه صدور الفعل عنه واذا كان الفعل مع المرجح الذي
لا يكون صادرا عنه باختياره واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لازما لا اختياريا واقول
بهذا التقرير حيث عممنا المرجح سقط الجواب بان ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما في طريقي الهارب وقدحي
العطشان لان الارادة صفة من شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما المحال الترجيح بلا
مرجح ولم يحتج الى ما قاله صاحب قف من ان هذا الدليل الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل
الاختياري لا القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح احد المتساويين بل المرجوح فان الهارب يتمكن من سلوك

واما ان يفعل الا بواحد منهما وهو يستلزم ان يكون كل منهما موثرة
فرد از فقط وعلى تقديره جوازه يلزم المطلوب وهو عدم كونهما موثرين
من الموثر هو الله تعالى قادر على كل مقدور انتهى ما ذكره بعد التلخيص
واقول فيه بحث اما اولا فلان لنا ان نختار الشق الثاني
ونقول انه اذا تعلق يلزم ان لا يكون
واحد منهما قادرا لزوم

احد الطريقين وان كان مساويا للآخر واصعب منه واجاب المص عنه بقوله والوجوب للداعي لا ينافي القدرة يعني

ان القادر هو الذي يتمكن من كل من طرفي الفعل والترك قبل تحقق الداعي الى احدهما وتعلق الارادة الجازمة به اما

بعده فيجب الطرف الذي تعلق به الارادة وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه وقوله كالواجب اشارة الى

النقض الاجمالي يعني لو تم هذا الدليل لدل على ان الواجب تعالى ايضا لا يكون موجدا لفعله بالقدرة والاختيار

فان ما ذكرتموه جار في حقه تعالى ايضا واجاب الامام عنه بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ان ينتهي الى ارادة

يخلقها الله تعالى فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي يفرض صدورها عنه وارادة الله قديمة

فلا يفتقر الى ارادة اخرى ورده المص بانه لا يدفع التقسيم المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة

كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف كان عليه

الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكرتموه في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان

الدليل وانما يندفع النقض اذا تبين عدم جريان الدليل في صورة التخلف وقال صاحب المواقف

في هذا الرد نظر فان مآل ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة الله تعالى الى تخصيص المرجح في قولنا

ترجيح فعله يحتاج الى المرجح بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك و

توقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا يتسلسل

بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه ولا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل الباري

فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى

مرجح آخر فيكون مستبدا مستقلا في الفعل وح لا يتوجه النقض ويتم الجواب اقول محصل الفرق ان المرجح في فعل

العبد يجب ان لا يكون صادرا عنه قطعا للتسلسل بل صادرا عن غيره وح لا يكون العبد مستقلا في فعله

والمرجح في فعل الباري يجب ان لا يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله تعالى في فعله وعلى التقديرين

يكون الفعل اضطراريا لازما لان الفعل مع المرجح سواء كان صادرا عن الفاعل او عن غيره يصير واجبا

والترك معه على التقديرين يصير ممتنعا لما ذكرنا آنفا فهذا الفرق انما يفيد افتراق الصورتين في الاستقلال

وعدمه وذلك لا يهمنا ولا يفيد افتراقهما في الاضطرار وعدمه وهذا هو المط لان المناقض يدعي لزوم كون

الباري تعالى مضطرا في فعله لا مختارا على ان قوله وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا

الى مرجح آخر مم وانما يلزم الاحتياج الى المرجح الآخر ان لو كان صادرا عنه باختياره اما اذا كان صادرا عنه

لا باختياره فاللزوم مم فيبطل ما ذكر من الفرق بين الصورتين بالاستقلال وعدمه ايضا ومنها ان العبد لو كان

موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها اذ الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد ولهذا صح الاستدلال

بفاعلية العالم على عالمية الفاعل والتالي بط لان النائم يصدر عنه افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل

كمياتها وكيفياتها والماشي انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء التي بين

المبدأ والمنتهي والناطق ياتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التي هي مخارجها

ولا بالهيئات

ولا بالهيئات والاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف والكاتب بصور الحروف والكلمات
بتحريك الانامل من غير شعور له بما للانامل من الاجزاء والاعضاء اعني العظام والغضاريف والاعصاب و
العضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي يتاتى بها تلك الصور والنقوش واشار الى
الجواب عنه بقوله والايجاد لا يستلزم العلم الامع اقتران القصد فيكفي الاجمالي يعني لا نم ان الايجاد لا يتصور بدون
العلم بالموجد والمثبتون لعلمه تع لا يستدلون عليه بالايجاد بل باتقان الفعل واحكامه نعم الايجاد بالاختيار
لكونه مقارنا للقصد والقصد الى الشيء لا يكون الا بعد العلم به يستلزمه لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو حاصل
في الصور المذكورة لبطلان التالي ومنها ان العبد لو كان موجدا لفعل نفسه بالاستقلال فاذا فرضنا انه
اراد تحريك جسم في وقت واراد الله سكونه في هذا الوقت فاما ان يقع المراد ان جميعا وهو ظاهر الاستحالة
او لا يقع شيء منهما وهو ايضا مح لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضي
لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الاخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظ الاستحالة
واما ان يقع احدهما دون الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير استقلال كل من القدرتين بالتاثير من غير
تفاوت واجاب عنه المص بقوله ومع الاجتماع يقع مراده تع يعني في الصورة المذكورة يقع مراده تع لكون قدرته
اقوى اذ المفروض استواؤهما في الاستقلال بالتاثير وهو لا ينافي التفاوت بالقوة والشدة ومنها ان الفاعل
يجب ان يكون مخالفا لفعله في الجهة التي بها يتعلق الفعل وهو الحدوث فيجب ان يكون الفاعل للحادث مخالفا لفعله
في الحدوث والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث واجاب عنه بقوله والحدوث اعتباري لا تاثير للفاعل فيه
بل انما يؤثر الفاعل في الماهية بان يوجدها ومنها ان العبد لو كان موجدا للفعل نفسه لجاز ان يوجد الجسم ايضا لان المصحح
لتعلق الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق في الجسم واجاب المص عنه بقوله وامتناع الجسم لغيره يعني ان
امتناع صدور الجسم عن العبد بسبب غيره وهو ان الجسم لا يجوز ان يصدر عن جسم كما بينا فلا يلزم من تحقق العلة المصححة
اعني الامكان جواز صدور الجسم عن العبد لتحقق المانع ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على
ايجاد مثله ايضا لان حكم الامثال واحد لكنا قاطعون بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا
بلا تفاوت وان بذلنا الجهد في التدبير والاحتياط واجاب المص عنه بقوله وتعذر المماثلة في بعض الافعال
لتعذر الاحاطة يعني ان بعض الافعال لا يتعذر فيه المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها يتعذر فيه المماثلة
لكن لا بسبب عدم وقوعه تحت القدرة بل بسبب تعذر الاحاطة الكلية بما فعل في الزمان الاول ومنها انه لو كان
موجدا لافعاله لكان بعض افعاله خيرا من فعله تع لان الايمان فعل العبد وخلق الموذيات فعل الله تعالى
ولا شك ان الايمان خير من خلق الموذيات واجاب المص عنه بقوله ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله تع يعني
ان النسبة في الخيرية انما يكون بين المتحدين نوعا وما ذكرتم ليس كذلك ومنها ان الامة مجمعون على صحة الشكر لله تع
بل يوجوبه على نعمة الايمان فلو كان الايمان بايجاد العبد لم يصح الشكر لله تع عليه اذ لا معنى لشكر الغير على فعل
نفسه واجاب المص عنه بقوله والشكر على مقدمات الايمان يعني ان شكر العبد لله تع ليس على نفس الايمان

بل على اقداره وتمكينه وتوفيقه على تحصيل اسبابه والسمع متاول ومعارض بمثله يعني ان الدلايل السمعية

التي تمسك الاشاعرة بها وجعلوها انواعا باعتبار خصوصيات يكون للبعض منها دون بعض مثل الورود

بلفظ الخلق لكل شيء او لعمل العبد خاصة او بلفظ الجعل او الفعل او بغير ذلك فمن الوارد بلفظ الخلق لكل

شيء مجاهو قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه

خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عند المخالفين كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال

العباد وكذلك قوله تعالى قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار وقوله انا كل شيء خلقناه بقدر ويدل له الحصر

قوله تعالى هو الله الخالق والحصر فيه ظ اذا كان هو ضمير الشان او ضميرا مبهما يفسره الله واما اذا كان الخالق صفة

فذكر الامام انه لما كان الله علما والعلم لا يدل الا على الذات المخصوصة بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم

عايدا اليه تعالى اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعين ليس الا هذا المعين ويلزم ان يكون عايدا الى الوصف على معنى

انه الخالق لا غيره ولعمل العبد خاصة قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ومن هذا القبيل قوله تعالى واسروا قولكم

او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير احتج على علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي

والعقايد والخواطر بكونه تعالى خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم بثبوت ملزومه اعني الخلق وفي اسلوب

الكلام اشارة الى ان كلا من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا يستدل بالآية على عدم

كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها وبلفظ الجعل

قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك رب اجعلني مقيم الصلوة واجعله رب رضيا وبلفظ الفعل قوله

تعالى فعال لما يريد يفعل الله ما يشاء والله يريد الايمان وساير الطاعات اتفاقا فيجب ان يكون موجدها

هو الله تعالى وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر وبغير ما ذكر قوله تعالى قل كل من عند الله

وما بكم من نعمة فمن الله كتب في قلوبهم الايمان انه هو اضحك وابكى هو الذي يسيركم في البر والبحر ما يمسكهن الا الله

الى غير ذلك ومنها ما تواتر معناه من الاحاديث الدالة على كون كل كاين بقدر الله تعالى ومشيته فجميعها

متاول وقد ذكر العلماء تاويلها في المطولات ولها تاويل عام وهو ان الفعل يجوز ان يسند الى ما له مدخل

في الجملة ولا شك ان الله تعالى مبدء لجميع الممكنات ينتهي اليه الكل فلهذا السبب جاز اسناد افعال العباد

اليه واما الحصر عليه تعالى كما يدل عليه بعض الآيات فبحسب الادعاء لان الاقدار والتمكين وتيسير الاسباب

لما كان منه تعالى فكانه هو الفاعل لا غيره ومعارض بمثله من النصوص الدالة على ان افعال العباد بقدرتهم واختيارهم

وهي ايضا انواع فمنها الآيات الصريحة في اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد وهي العمل كقوله تعالى من عمل

صالحا فلنفسه وليجزي الذين اساؤا بما عملوا ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا

مثلها والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى لبئس ما كانوا يصنعون

والله يعلم ما يصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت كل امرء بما كسب رهين اليوم تجزى

كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن

والخلق كقوله تع فتبارك الله احسن الخالقين واخلق لكم من الطين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تع
حكاية عن الخضر حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تع ورهبانية ابتدعوها وامثال ذلك كثير في القرآن
واجيب بانه لما ثبت بالدلائل السابقة ان الكل بقضاء الله وقدره وجب جعل هذه الالفاظ مجازا عن التسبب العادي
او جعل هذه الاسنادات مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال هذا في غير لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته والخلق
فانه بمعنى التقدير واما على راى الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية موثرة في الفعل وذلك المجموع بخلق الله
من غير اختيار للعبد فلا مجاز ولا اشكال ولا استقلال للعبد ولا اعتزال ومنها الآيات الدالة على توبيخ
الكفار والعصاة وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تع وما منع الناس
ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله وما منعك ان لا تسجد وما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين لم
تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك كثيرة في القران ومنها الآيات الدالة
في القران على ان فعل العبد بمشيته وارادته كقوله تع فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء
منكم ان يتقدم او يتاخر فمن شاء ذكره ومن شاء اتخذ الى ربه سبيلا واجيب بما سبق من ان افعال العبد بارادة الله تع
لكنها موافقة لارادة العبد بطريق جري العادة فلذلك رتب عليها واما على راى الامام فالجواب ظ وهو ان فعل العبد
بمشيته ومشيته بمشية الله تع لقوله تع وما تشاؤن الا ان يشاء الله ومنها الآيات الواردة في الامر والنهي والمدح
والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للانذار والاعتبار واجيب بما سبق من ان هذه كلها باعتبار الكسب
الصادر من العبد ومنها الآيات الدالة على اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى
ولنبدا من قوله تع الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تع الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة
والناس وقد عرفت في تحرير محل النزاع ان هذا ليس من المتنازع في شيء والنصوص اذا تعارضت لم يقبل شهادتها
خصوصا في المسائل اليقينية وانه وجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية والترجيح معنا لان الشواهد
العقلية القطعية على وفق مدعانا كثيرة منها انه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والامر والنهي والثواب
والعقاب وفوايد الوعد والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان
وفعل النبي والشيطان وكلمات التسبيح والهذيان وكذا بين ما يقع باختيار العبد على وفق ارادته
وما يقع لا باختياره وعلى وفق ارادة غيره مع ان الفرق مدرك بالوجدان لان الكل بخلق الله تع
من غير تاثير للعبد فيه واجيب بانه انما يرد على المجبرة النافين لقدرة العبد واختياره لا على من يجعل
فعله متعلقا بقدرته وارادته واقعا بكسبه وعقيب عزمه وان كان بخلق الله على ان المدح والذم
قد يكونان باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وساير الغرايز وان الثواب
والعقاب لما كان فعل الله وتصرفا فيما هو حقه تع لم يتوجه سؤال اللمية كما لا يتوجه لم خلق الله الاحراق
عقيب مس النار وان عدم افتراق الفعلين في المخلوقية لله تع لا ينافي افتراقهما بوجوه اخر
ومنها ان من افعال العباد قبايح يقبح من الحكيم خلقها كالظلم والشرك ونحو ذلك ومنها ان

فعل العبد في وجوب الوقوع وامتناعه تابع لقصده وداعيته وجودًا وعدمًا وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق

الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا مانع يأكل ويشرب

البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها فلا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد

الغير لا يكون في الوجوب والامتناع تابعًا لارادة العبد لجواز ان لا يحدثه عند ارادته ويحدثه عند كراهته واجيب بان

ما ذكر في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع ورب فعل يتبع ارادة الغير كما للخدم والعبيد

فينتقض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بتبعية ارادة الله تعالى وقد وافقت ارادة

العبد بطريق جري العادة ومنها انه لو كان الله تعالى خالقًا للافعال المخلوقين لصح اتصافه بها اذ لا معنى للكافر

الا فاعل الكفر فيكون كافرًا ظالمًا فاسقًا آكلًا شاربًا قائمًا قاعدًا الى ما لا يحصى واجيب بان مثل هذه الاسامي

انما يطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل الا ترى ان كثيرًا من الصفات قد اوجدها الله تعالى في محالها وفاقًا

ولا يتصف بها الا المحال نعم لو ثبت صحة هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله تعالى

لايجاده الكلام في بعض الاجسام واعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم وراوا فيها ترتبًا وراوا

ايضًا ان الفعل المترتب على الآخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب

الى تاثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة

اليد وحركة المفتاح فان الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها او لم يقصدها فالافعال

عندهم تنقسم الى مباشر ومتولد فالفعل الحادث ابتداء من غير توسط فعل آخر هو المباشر كحركة اليد الذي

حدث بسبب فعل آخر هو المتولد كحركة المفتاح بسبب حركة اليد واختلفوا في ان المتولد هل هو من فعل

العبد كالمباشر اولا فذهب المعتزلة الى انه من فعلنا كالمباشر وذهب الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله

واختار المص مذهب المعتزلة وقال حسن المدح على بعض الافعال المتولدة وكذا حسن الذم على المتولد من الافعال

يقتضي العلم باضافته الينا وقالت الاشاعرة المتولد غير مقدور لنا لانا لا نتمكن من تركه لا عند سببه

اعني الفعل الذي يترتب هو عليه يجب الواجب غير مقدور والمعتزلة قالوا هذا الوجوب انما يكون باختيار

السبب والوجوب باختيار السبب وجوب لاحق لا ينافي الامكان الذاتي فلا يكون منافيًا لكونه مقدورًا والذم

في القاء الصبي عليه لا على الاحراق جواب اعتراض بما يورد على دليل المعتزلة في ان حسن المدح والذم لا يدل

على اسناد المتولد الينا وذلك لان حسن الذم للمتولد حاصل وان علمنا اسناده الى غيرنا فانا نذم على القاء

الصبي في النار اذا احترق بها مع انا نعلم ان المحرق غير الملقي وتقرير الجواب ان الذم للالقاء لا للاحراق فان

الاحراق عند الالقاء حسن لما فيه من مراعات العادة وعدم انتقاضها والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق

الفعل لزم المحال والالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام صح مط قد اشتهر فيما بين اكثر اهل الملل ان

الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا يتناول افعال العباد فان كان المراد بالقضاء والقدر هو الخلق قال

الله تعالى فقضيهن سبع سموات اي خلقهن وقال الله تعالى وقدر فيها اقواتها اي خلقها لزم المحال اي كون افعال

العباد مخلوقة لله وهو باطل عند القدرية وان كان المراد بهما الايجاب في الالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا

الا اياه وقوله تعالى ونحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون البواقي وهذا معنى قوله

صح في الواجب خاصة وان كان المراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن

في الارض الآية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين اي اعلمناه بذلك وكتبناها في اللوح المحفوظ فعلى هذا جميع

الافعال بالقضاء والقدر والى هذا اشار بقوله صح مطلقا وقد بينه علي عم في حديث الاصبغ اشارة الى ما روي اصبغ

بن نباتة من ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام كان بقضاء

الله وقدره فقال والذي فلق الحبة وبرء النسمة ما وطينا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله

وقدره فقال الشيخ اعند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم

في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين

فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما ولو كان

كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم يات ملامة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن

ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان

وشهود الزور واهل العمى عن الثواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تعالى امر تخييرا ونهى تحذيرا

وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما

بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا

الا بهما فقال هو الامر من الله والحكم ثم تلى قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه فظاهر ان هذا

الحديث لا يوافق شيئا من المعاني المذكورة فايراده للتاكيد محل تامل والاضلال اشارة الى خلاف الحق و

فعل الضلالة والاهلاك والهدى مقابله والاولان منفيان عنه تعالى يعني يطلق الاضلال على معان ثلثة

الاول الاشارة الى خلاف الحق الثاني فعل الضلالة الثالث الاهلاك والهدى مقابله فيطلق على مقابلات

المعاني الثلاثة المذكورة الاشارة الى الحق وفعل الهداية وعدم الاهلاك والاضلال بالمعنيين الاولين

منتف عنه تعالى لانه قبيح والله تعالى منزه عن فعل القبيح واما الهدى فيجوز ان يسند اليه تعالى بالمعاني الثلاثة فما ورد

في الآيات من اسناد الاضلال الى الله فهو بالمعنى الثالث اعني الاهلاك والتعذيب كقوله تعالى ومن يضلل الله

فما له من هاد وقوله تعالى ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون وقوله تعالى يضل به كثيرا وغير ذلك واما الاشاعرة فالاضلال

عندهم بمعنى خلق الكفر والضلال بناء على انه لا يقبح منه تعالى شيء وتعذيب غير المكلف قبيح اختلفوا في ان الله تعالى

هل يعذب غير المكلف ام لا فذهب الحشوية الى ان الله تعالى يعذب اطفال الكفار وردة المص بان تعذيب غير المكلف

قبيح عقلا فلا يصدر من الله تعالى واحتجت الحشوية بوجوه الاول قوله تعالى حكاية عن نوح عم ولا يلدوا الا فاجرا كفارا وا

الكافر يعذبهما الله تعالى والمص اجاب عنه بقوله وكلام نوح عم مجاز فانه سماه فاجرا كفارا تسمية للشيء باسم ما يؤول

اليه الثاني ان اطفال الكفار يستخدمهم اهل الجنة والخدمة عقوبة والمص اجاب عنه بقوله والخدمة ليست

في بيان الاختلاف في حسن التكليف وعدمه وبيان لميته

عقوبة للطفل بل يكون اصلاحا له كالفصد والحجامة الثالث ان حكم الطفل حكم ابيه لانه منع من الدفن والتوارث

والتزويج والصلوة عليه كابيه فيعذب تبعا كابيه ثم المص اجاب عنه بقوله والتبعية في بعض الاحكام جايزة

ولا يلزم منه التبعية في ساير الاحكام كالتعذيب والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه

اختلفوا في ان التكليف حسن ام لا واختار المص الاول واحتج عليه بان التكليف مشتمل على مصلحة لا تحصل بدونه

وهي استحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم من غير استحقاق قبيح واعترض عليه بوجوه الاول ان التكليف

لاجل ايصال النفع بمثابة جرح الانسان ثم تداويه فكما ان ذلك قبيح فكذا التكليف واجيب بان الجرح مضرة

صرفة والتداوي لا يكون الا للتخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف فان فيه منافع عظيمة ليس هو التخلص من

المشقة الحاصلة بسببه والى ذلك اشار بقوله بخلاف الجرح ثم التداوي الثاني ان التكليف لاجل ايصال النفع

بمثابة المعاوضات وهي يشترط فيها رضاء المتعاوضين فكذا التكليف ينبغي ان يشترط فيه رضاء المكلف

والمكلف فالتكليف بدون رضاء المكلف قبيح واجيب بان الاحتياج في المعاوضات الى رضاء الجانبين لاختلاف

اغراض الناس في المعاملات بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل بسببه لم يختلف العقلاء في اختياره فلم يحتج

الى رضاء المكلف الثالث انا لا نسلم ان التكليف لاجل ايصال النفع لم لا يجوز ان يكون التكليف شكرا على النعم

السابقة واجيب عنه بان التكليف لو كان شكرا لخرج النعمة بسبب وقوع المشقة في مقابلتها عن كونها نعمة

والى هذين الجوابين اشار بقوله والمعاوضات والشكر بط ولان النوع محتاج الى التعاضد المستلزم للسنة

النافع استعمالها في الرياضة وادامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع

زيادة الاجر والثواب اراد ان يشير الى حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام بيان ذلك ان الله تع خلق

الانسان بحيث لا يستقل وحده بامور معاشه لاحتياجه الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح وغير ذلك من

الامور التي كلها صناعية لا يقدر عليها صانع واحد مدة حيوته وانما يتيسر لجماعة يتعاضدون ويتشاركون

في تحصيلها بان يعمل كل لصاحبه بازاء ما يعمل له الاخر مثلا يزرع ذلك لهذا ويخبز هذا لذاك ويخيط

واحد لاخر ويتخذ الاخر الابرة له وعلى هذا قياس ساير الامور فيتم امر معاشه باجتماع من بني نوعه ولهذا قيل

ان الانسان مدني بالطبع فان التمدن باصطلاحهم عبارة عن هذا الاجتماع وهذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا

كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه فيه وذلك

يدعوه الى الجور على الغير فيقع من ذلك الهرج والمرج فيختل امر الاجتماع ونظامه وللمعاملة والعدل جزئيات

غير محصورة لا ينضبط الا بوضع قوانين هي السنة والشرع فلا بد من شارع ليسن ذلك على الوجه الذي

ينبغي ثم انهم لو تنازعوا في وضع السنة والشرع لوقع الهرج فينبغي ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة

لينقاد الباقون له في قبول السنة والشرع منه وهذا الاستحقاق انما يتقرر باختصاصه بآيات تدل على

انه من عند الله تع وتلك هي المعجزات ثم ان الجمهور من الناس يستحقرون اختلال الشرع اذا استولى

عليهم الشوق الى مشتهياتهم فيقدمون على المعصية ومخالفة الشرع فاذا كان للمطيع ثواب وللعاصي

عقاب

عقاب يحملهم الخوف والرجاء على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشريعة اقوى مما اذا لم يكن كذلك فوجب عليهم معرفة
الشارع والمجازي ولابد من سبب حافظ لتلك المعرفة فلذلك شرعت العبادات المذكرة لصاحب الشرع والمجازي
وكررت عليهم حتى يستحكم التذكر بالتكرير فاذن ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود خالق عليم
قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده تعالى صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب
اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لسنة التي يحتاج اليها الناس
في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام امور الشرع وتلك السنة اعني الطريقة التي
يسنها الشارع ويدعو اليه العباد استعمالها نافع في امور ثلثة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها
عن متابعة الشهوة والغضب المانعين عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور
العالية المقدسة من العوارض المادية والكدورات الجسمية المؤدية الى ملاحظة الملكوت الثالث تذكر
انذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزمة لاقامة العدل في الدنيا مع زيادة الاجر والثواب في
الآخرة فهذا بيان حسن التكليف على راي حكماء الاسلام وواجب لزجره عن القبائح اختلفوا في ان التكليف واجب
ام لا فنفته الاشاعرة بناء على اصلهم من عدم وجوب شيء على الله تعالى واثبته المعتزلة واختاره المصنف واحتج
عليه بان التكليف زاجر عن ارتكاب القبائح لان الانسان بمقتضى طبعه يميل الى الشهوات والمستلذات فاذا
علم انها حرام انزجر عنها والزجر على القبائح واجب وشرايط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه
وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة
المكلف على الفعل وآلته وامكانه وامكان الالة اشار الى شرايط حسن التكليف فمنها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها
ما يرجع الى المكلف به ومنها ما يرجع الى المكلِّف ومنها ما يرجع الى نفس المكلَّف اما ما يرجع الى نفس
التكليف فامران الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف بان يكون موجبا
للاخلال بتكليف اخر له وان لا يكون مفسدة لمكلف آخر الثاني تقدم التكليف على الفعل زمانا يتمكن
المكلف فيه من الاشتغال به ليباشر الفعل زمان وجوب ايقاعه فيه واما ما يرجع الى الفعل فامران ايضا الاول
امكان وجوده والى اشار بقوله وامكان متعلقه فان التكليف بالمحال خال عن الفائدة الثاني اشتمال الفعل
على صفة زائدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا ان كان التكليف بفعل واما ما يرجع الى المكلِّف فهو
ان يكون عالما بصفات الفعل لئلا يكلف بارتكاب القبائح واجتناب الواجب والمندوب وان يكون عالما
بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون جورا وان يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب
فلا يثيب المستحق للثواب واما ما يرجع الى المكلَّف فهو ان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما به او متمكنا
من العلم وان يتمكن من آلة الفعل اذا كان الفعل ذا آلة ومتعلقه اما علم عقلي او سمعي واما ظن واما عمل اي ما
يكلف به قد يكون علما وقد يكون ظنا وقد يكون عملا اما العلم فقد يكون عقليا محضا نحو العلم بوجود الله
تعالى وكونه قادرا عالما الى غير ذلك من الصفات التي لا يتوقف على السمع وقد يكون سمعيا لا يستقل

العقل بتحصيله ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع وخبر النبي صلى الله عليه وسلم مثل العلم باحوال المعاد واما الظن فنحو كثير
من الامور كظن القبلة وغيرها واما العمل فكالصلوة والزكوة وغيرهما وهو منقطع للاجماع ولايصال الثواب
والتكليف لابد وان ينقطع من المكلف وذلك للاجماع المنعقد على انقطاعه ولان التكليف لو لم ينقطع لم يمكن
ايصال الثواب الى المكلف والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة ان التكليف يستدعي المشقة والثواب يستدعي
الخلوص عن المشقة فالجمع بينهما محال فلو تحقق التكليف دائما انتفى الثواب دائما فلم يمكن ايصاله الى المستحق وعلته
حسنه عامة اي علة حسن التكليف وهي التعريض للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن والكافر وضرر الكافر من سوء
اختياره ولما كان للسائل ان يقول من شرائط حسن التكليف انتفاء المفسدة بالنسبة الى المكلف كما مر آنفا وتكليف
الكافر مفسدة له لانه مشقة في الدنيا وعقوبة في الاخرى اجاب بقوله وهو مفسدة لا من حيث التكليف
بخلاف ما شرطناه يعني ان هذه المفسدة للكافر لم يحصل من التكليف بل انما حصل من سوء اختياره والمفسدة
التي شرطنا عدمها في حسن التكليف هي المفسدة الحاصلة من التكليف والفائدة ثابتة جواب سؤال مقدر
توجيهه ان تكليف الكافر لا فائدة له فيه لان فائدة التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه
فكان عبثا وتقرير الجواب انا لا نسلم ان تكليف الكافر لا فائدة فيه بل الفائدة ثابتة وهي التعريض للثواب
لا الثواب والتعريض حاصل بالنسبة الى الكافر كما بالنسبة الى المؤمن واما الثواب فانه فائدة امتثال المكلف
للمكلف به لا فائدة التكليف واللطف واجب ليحصل الغرض به اللطف ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن
المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب عند المعتزلة واختاره المصنف واحتج عليه بان اللطف يحصل
غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا
باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعى غيره الى طعام وهو يعلم انه لا يجيب الا ان يستعمل معه نوعا
من التادب فاذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التادب كان ناقضا لغرضه فان كان اللطف من فعله تعالى وجب
عليه تعالى وان كان من المكلف وجب على الله ان يشعره ويوجبه عليه وان كان من غيرهما شرط في التكليف
بالملطوف فيه العلم بالفعل ووجوه القبح منتفية والكافر لا يخلو من اللطف والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس
مفسدة اشارة الى الاجوبة عن اعتراضات الاشاعرة على وجوب اللطف على الله تعالى تقرير الاول منها ان اللطف
انما يجب اذا خلا عن جهات القبح لان جهة المصلحة لا يكفي في الوجوب ما لم ينتف جهات المفسدة فلم لا يجوز
ان يكون اللطف الذي يوجبونه مشتملا على جهة قبح لا يعلمونه فلا يكون واجبا وتقرير الجواب ان جهات القبح معلومة
لنا لانا مكلفون بتركها وليس ههنا وجه قبح وتقرير الثاني ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف او مع عدمه
والاول باطل والا لزم ان يكون الكافر مؤمنا لانا فرضنا ان معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثاني
اما ان يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم عجز الله تعالى او مع وجودها فيلزم الاخلال بالواجب وتقرير
الجواب ان اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه عند حصوله بل اللطف كما ذكرنا آنفا هو
ما يقرب حصول الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه ويجوز ان يتحقق مع وجود اللطف

في بيان ان اللطف واجب وتحقيق معناه

معارض

معارض اقوى منه فيغلب عليه كسوء اختيار الكافر وتقرير الثالث ان اللطف لو كان واجبا عليه تعم لما صدر

عنه تعم ماينافيه اذ الجمع بين المتنافيين مح اما صدور ماينافى اللطف عنه تعم فلانه تعم اخبر بان بعض المكلفين

من اهل الجنة وبعضهم من اهل النار وكلاهما مفسدة لافضاء الاول الى الاتكال والثانى الى اليأس فلا ياتى

بالطاعات بل يقدم على المعاصى وتقرير الجواب ان هذا الاخبار ليس مفسدة لجواز ان يقترن بالاخبار بالجنة

من الالطاف ما يمنع عنده من الاقدام على المعاصى والاجتناب على الطاعات والاخبار بالنار انما هو بالنسبة

الى جاهل كابى لهب والمفسدة منتفية فيه لانه لايعلم صدق اخباره تعم حتى يفضى الى اليأس ويقبح منه تعالى

التعذيب مع منعه دون الذم المكلف اذا منع المكلف من اللطف قبح منه عقابه لانه بمنزلة الامر بالمعصية و

الالجاء اليها فيقبح التعذيب عنه تع لانه على ذلك التقدير لهم ان يقول لهم ما الطفت بنا كما قال الله تعم ولو اهلكناهم

بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فانه اخبر بانه لو منعهم اللطف فى بعثة الرسول لكان لهم

هذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال الا مع قبح اهلاكهم من دون البعثة ولا يقبح ذمه لان الذم حق مستحق

على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولذا لو بعث الانسان غيره على فعل القبيح

ففعله لم يسقط من الباعث حق الذم كما ان لابليس حق ذم اهل النار وان كان هو الباعث على المعاصى

ولابد من المناسبة يعنى لابد وان يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة كون

اللطف بحيث يكون حصوله داعيا الى حصول الملطوف فيه لانه لولا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى من كون

غيره لطفا فيلزم الترجيح من غير مرجح ولم يكن ايضا كونه لطفا فى هذا الفعل اولى من كونه لطفا فى غيره من الافعال

وهو ايضا ترجيح بلا مرجح والى هذين اشار بقوله والا يرجح بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين وعنى بالمنتسبين

اللطف والملطوف فيه ولا يبلغ الالجاء يعنى ينبغى ان لايبلغ اللطف فى استدعاء الملطوف فيه حد الالجاء

والا لم يكن اللطف لطفا ضرورة اعتبار عدم الالجاء فى مفهومه كما ذكرنا ويعلم المكلف اللطف اجمالا

او تفصيلا يعنى يجب كون اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال او بالتفصيل لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم

الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا الى فعل الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالى كافيا فى الدعاء

الى الفعل لم يجب التفصيل وان لم يكن كافيا وجب التفصيل اقول فيه نظر لان اللطف انما يكون داعيا الى

الفعل بسبب المناسبة التى بينهما فى نفس الامر سواء كان تلك المناسبة معلومة للمكلف او لا ويزيد اللطف على جهة

الحسن يعنى لابد من ان يكون اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا او مندوبا ويدخله التخيير

يعنى لا يجب ان يكون اللطف فعلا معينا بل يجوز ان يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة المصلحة

المطلوبة من الاخر فيقوم مقامه ويسد مسده كالكفارات الثلث ويشترط حسن البدلين يعنى يشترط

فى كل واحد من الامرين اللذين يكون كل واحد منهما لطفا ويقوم مقام الاخر كون كل منهما حسنا ليس فيه وجه

قبح وبعض الالم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر عن الله تعم وعنا وحسنه اما للاستحقاق او لاشتماله

على النفع او دفع الضرر الزائدين او لكونه عاديا او على وجه الدفع ولابد فى المشتمل على النفع من اللطف

لما بين وجوب اللطف وهو ضربان مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا والمصلحة في الدين اما مضرة او
منفعة والمضرة اما الم او مرض او غلاء او غيرها والمنفعة اما صحة او سعة في الرزق او رخص او غيرها اورد
مباحث هذه الامور عقيب اللطف و اختلف في حسن الالم وقبحه فذهب الاشاعرة الى ان الآلام الصادرة
عنه تع حسنة سواء كانت مبتدء بها او بطريق المجازاة وسواء تعقبها عوض ولا او ذهب الثنوية الى قبح جميع
الآلام لذاتها وهي صادرة عن الظلمة واختار المصنف ان بعض الآلام قبيح يصدر منا خاصة كالالام الصادرة
عن بعض المكلفين بالنسبة الى من لا جريمة له وبعضها حسن يصدر من الله تع ومنا وعلة حسنه اما الاستحقاق
او اشتماله على نفع زائد على الالم او على دفع ضرر زائد عليه او كونه على مقتضى العادة كما يفعله الله تع في
الحي اذا القيناه في النار او كونه واقعا على وجه الدفع كما اذا وقع دفعا للصائل فانا اذا علمنا اشتمال الالم
على واحد من هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي يفعله الله تعا ابتداء وهو المشتمل على النفع الحاصل
للمتالم مشروط باللطف للمتالم او لغيره لان خلوه عن النفع يستلزم الظلم وعن اللطف يستلزم العبث وهما
قبيحان على الله تع ويجوز في المستحق كونه عقابا اي ويجوز ان يقع الالم على المستحق مثل الفساق والكفار بطريق
العقاب و يكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود ولا يكفي اللطف في الم المكلف
في الحسن يعني ان اللطف غير كاف في الم المكلف لكونه حسنا بل لا بد فيه ان يقع في مقابلة عوض عن حصول
نفع او دفع ضرر لان الطاعة الواقعة لاجل الالم بسبب اللطف يقابلها الثواب المستحق فيبقى الالم مجردا
عن النفع فيكون قبيحا ولا يحسن مع اشتماله على اللذة على لطفه يعني ان الالم لا يحسن اذا كان اللذة مشتملة
على اللطف الذي في الالم لان الالم انما يصير في حكم المنفعة اذا لم يكن طريق لتلك المنفعة الا ذلك الالم
ولو امكن الوصول الى المنفعة بدون الالم كان الالم ضررا وهو قبيح ولا يشترط في الحسن اختيار المتالم
بالفعل اي لا يشترط في حسن الالم الواقع ابتداء من الله تع اختيار المتالم العوض الزائد عليه بالفعل لان
اعتبار الاختيار انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتالمين واما النفع البالغ الى حد لا يتفاوت
فيه اختيار المتالمين لكونه زائدا فهو حسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل وهذا هو العوض المستحق عليه
والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال اراد ان يشير الى عوض الالم الواقع ابتداء واحكامه فقال
العوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع يجوز ان يقع تفضلا من غير سابقة الاستحقاق ويجوز
ان يقع بعد الاستحقاق فقوله مستحق يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم
واجلال يخرج الثواب ويستحق عليه تع بانزال الالام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء
استندت الى علم ضروري او مكتسب او ظن لا ما يستند الى فعل العبد وامر عباده تع بالمضار او اباحته
وتمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء في النار والقتل عند شهادة الزور اراد ان يشير الى
الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تع منها انزال الآلام بالعبد كالمرض وغيره فانه يجب على الله عوضه
والا لكان ظلما والظلم قبيح على الله تع ومنها تفويت المنافع على العبد اذا كان التفويت من الله لمصلحة

قوله وذهب الثنوية الى قبح جميع الالام الثنوية هم القائلون بالهين النور والظلمة وان فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة والالم شر والدين [illegible]

قوله وهما قبيحان لان الظلم والعبث قبيحان على الله تعالى [illegible] بالفعل وقد مر بيانه

قوله والا لكان ظلما [illegible] بمقتضى الحكمة

الغير

الغير لانه لا فرق بين انزال المضار وتفويت المنافع ومنها انزال الغموم بان يخلق الله تعالى اسباب الغم لان
الغم بمنزلة الضرر سواء كان الغم مستندا الى علم ضروري كنزول مصيبة او وصول الم او مستند الى علم مكتسب
لانه تعالى هو الباعث على النظر فيكون الله تعالى سببا للغم فكان العوض عليه تعالى او كان مستندا الى ظن كان
يغتم عند امارة وصول مضرة او فوات منفعة فانه تعالى هو الناصب لامارة الظن فيكون الغم بسببه فيجب عليه تعالى
العوض قوله لا ما يستند الى فعل العبد اي الغم المستند الى العبد نفسه من غير سبب من الله تعالى فانه لا
عوض فيه على الله تعالى وذلك مثل ان يبحث العبد فيعتقد جهلا نزول ضرر او فوات منفعة فانه لا عوض
فيه ومنها اي من الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى امر الله عباده بايلام الحيوان او اباحته سواء كان
الامر للايجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذر او الندب كالضحايا فان العوض يجب على الله تعالى لان الامر
بالايلام يستلزم الحسن والالم انما يحسن اذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم جدا ومنها تمكين غير
العاقل مثل سباع الوحش للايلام فان العوض يجب على الله تعالى لانه تعالى مكنه وجعله مايلا الى الايلام مع
امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا يميز به الالم الحسن من الالم القبيح فكان ذلك بمنزلة الاغراء فيقبح
منه تعالى ان لا يوصل اليه عوضا وهذا بخلاف الاحراق اذا القينا صبيا في النار واحترق فلو شهد احدنا
شهادة زور فقتل بسببها فان العوض يجب علينا لا على الله تعالى اما القاء الصبي في النار فلان فعل الالم واجب
في الحكمة من حيث اجراء العادة والله تعالى قد منعنا من القائه ونهانا عنه فصار الملقي كانه اوصل الالم اليه
ولهذا وجب على الملقي العوض دونه تعالى واما شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا بشهادتهم على الامام ايصال
الالم من جهة الشرع فصاروا كانهم فعلوه والانتصاف اي انتصاف المظلوم من الظالم واجب عليه اي على الله تعالى
عقلا لانه لو لم ينتصف لادى الى اضاعة حق المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم
مع انه يقدر على منعه وما مكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف عنه لضاع حق المظلوم والتالي باطل
لان تضييع حق المظلوم قبيح عقلا وواجب سمعا ايضا لما ورد في القرآن من ان الله تعالى يقضي بين عباده
بالحق فلا يجوز تمكين الظالم من المظلوم دون عوض له في الحال يوازي الظلم فان لم يكن له عوض تفضل الله تعالى
عليه بالعوض المستحق عليه ودفعه الى المظلوم فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه على الاوقات
على وجه لا يتبين له انقطاعها فلا يتالم به او تفضل الله عليه اي على المظلوم بمثلها اي بمثل الاعواض عقيب
انقطاعها لئلا يتالم بانقطاعها وان كان المظلوم من اهل العقاب اسقط الله بها اي بتلك الاعواض جزءا
من عقابه يوازي تلك الاعواض بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات ولا يحصل له السرور
بحصول التخفيف وفي بعض النسخ بحيث يظهر له التخفيف وهو سهو من قلم الناسخ ولا يجب دوامه اي دوام العوض لحسن الزائد
بما يختار معه الالم وان كان منقطعا اي لان العوض انما يحسن لانه يشتمل على نفع زائد على الالم زيادة يختار
معها المتالم الالم ومثل هذا النفع الزائد لا يستدعي ان يكون دائما لجواز ان يكون بحيث يختاره المتالم مع
كونه منقطعا فلا يجب دوامه وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الجبائي الى انه يجب دوام العوض لانه

[illegible]

[illegible]

انقطع لوجب ان يوصل اليه عاجلا لان المانع من الايصال فی الدنيا هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوام

وقد انتفى ورده المص ولا يجب حصوله فی الدنيا لاحتمال مصلحة فی التاخير يعنی لا نم ان المانع هو الدوام مع

انقطاع الحيوة المانع من دوامه بل لا يجب حصوله فی الدنيا لاحتمال ان يكون لتاخيره مصلحة غير ظاهرة فالمانع

هو انتفاء تلك المصلحة الخفية وقال ايض لو انقطع العوض لزم دوامه وجه اللزوم انه لو انقطع العوض لتالم

بانقطاعه فيستدعی المتالم عوضا فيجب ان يوصله فان لم ينقطع لزم دوامه وان انقطع تالم به واستدعی

عوضا آخر وهلم جرا فثبت انه لو انقطع وجب دوامه وما يؤدی وجوده الى عدمه يكون محالا فالانقطاع

ورده المص ذلك ايض بقوله والالم على القطع تم مع انه غير محل النزاع يعنی لا نم انه يتالم بسبب انقطاع العوض

اذ يجوز ان ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه فلا يتالم به مع انه غير محل النزاع لان النزاع فی العوض المستحق على

الدوام لا فی استلزام الالم الحاصل بالانقطاع لعوض آخر وهكذا دائما ولا يجب اشعار صاحبه اى المستحق

للعوض بايصاله عوضا بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم الا بان يشعر بانه ثواب

له ولا يتعين منافع لان يكون عوضا بل يجوز ان يوصل عوضا كل ما يحصل فيه نفع بخلاف الثواب فانه

لا بد وان يكون من جنس ما الفه المكلف من ملاذه كالاكل والشرب واللبس والنكح لانه رغبه فی تحمل المشاق

بخلاف العوض ولا يصح اسقاطه اى لا يجوز اسقاط العوض ممن وجب عليه العوض لا فی الدنيا ولا فی الآخرة

سواء كان العوض عليه تع او علينا هذا مذهب ابی هاشم وذهب ابو الحسين الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا اذا استحل

الظالم من المظلوم وجعله المظلوم فی حل بخلاف العوض عليه تع فان اسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه به

والعوض عليه يجب زايده الى حد الرضا عند كل عاقل يعنی ان العوض اذا وجب عليه تع يجب ان يكون زايدا

على الالم زيادة ينتهی الى حد يرضى به كل عاقل وان كان العوض علينا يجب مساواته للالم لان الزايد على ما

يستحق عليه من الضمان يكون ظلما واجل الحيوان الوقت الذی علم الله تع بطلان حيوته فيه والمقتول يجوز فيه

الامران لولاه ای لولا القتل يجوز موته فی ذلك الوقت وحيوته ايض وقال ابو الهذيل بل يموت البتة فی ذلك

الوقت وقال كثير من المعتزلة بل يعيش البتة الى امد هو اجله ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف

ای يجوز ان يكون اجل الانسان لطفا لغيره من المكلفين ولا يجوز ان يكون لطفا للمكلف نفسه لان بالاجل

ينقطع التكليف من المكلف وعند انقطاع التكليف لا يكون اللطف متحققا والرزق ما صح الانتفاع به ولم

يمكن لاحد منعه منه فطعام البهيمة قبل ان يستهلكه بالمضغ والبلع لا يكون رزقا لها لان للمالك منعها

منه والحرام ايض لا يكون رزقا لان الله تع منع من الانتفاع به وما كان نحلا لاملاكا فا نما اتى العبد منه منصب

وتعب فالعبد هو الرزاق لنفسه والله تع ليس رازقا له فی ذلك الرزق واما ما اتاه منه بغير فعله فهو من الله تع

والرازق له فی ذلك الرزق هو الله تع والسعی فی تحصيله قد يجب عند الحاجة وقد يستحب اذا طلب

التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح عند قصد تكثير المال من غير ارتكاب منهی عنه وقد يحرم

عند ارتكاب المنهيات كالغصب والسرقة والربا والرزق عند الاشاعرة هو ما ساقه الله الى الحيوان

نقول مراد المص انه لا يصح اسقاط العوض اذا كان العوض عليه تعالى لا مطلقا لانه تضييع كيف وح لا يتوجه عليه انه اذا استحل الظالم من المظلوم وجعله فی حل اسقاطه ولا يصح القول بعدم الاستحلال

فانتفع

فانتفع به فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما من الماكول وغيره مباحا او حراما مملوكا او غير مملوك ويخرج

ما لا ينتفع به وان كان السوق للانتفاع لانه يرزق فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك

لم يصر رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا ياكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه وذهب بعضهم الى

ان الرزق هو ما يربى به الحيوان من الاغذية والاشربة لا غير والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء طعاما

كان او غيره وهو رخص او غلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان في الرخص والغلاء فان انحطاط

العوض انما يكون رخصا اذا كان الانحطاط عما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وفي ذلك المكان

وكذا ارتفاع العوض انما يكون غلاء اذا كان الارتفاع على ما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك

المكان وقد يستند الى الله تعالى بان يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس فيه فيحصل الغلاء او يكثر جنس

ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس فيه فيحصل الرخص وقد يستند الينا ايضا كان يحمل السلطان الناس

على بيع تلك السلعة بثمن غال ظلما منه او يحتكر الناس الى غير ذلك من الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء

والرخص بخلافه والاصلح قد يجب على الله تعالى لوجود الداعي وانتفاء الصارف ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله

ما هو اصلح للعباده واستدلوا على ذلك بانه يجب الفعل عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف

واعترض بان ذلك وجوب الفعل عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والمدعى هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق

الذم على الترك فاين هذا من ذاك واعلم ان مفاسد هذا الباب اكثر من ان يعد ويحصى ولنذكر بعضا

من ذلك منها ان الاصلح بحال الكافر المبتلى بالاسقام والآفات ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عقله

عند البلوغ فلم لم يفعل الله تعالى ذلك بالنسبة اليه وابقاه حتى يفعل ما يوجب خلوده في النار ومنها انه يلزم

ان يكون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين وتبقية ابليس وذرياته المضلين الى يوم الدين اصلح للعباد

وكفى بهذا فظاعة ومنها انه يلزم ان لا يبقى للتفضل مجال ولا يكون لله تعالى خيرة في الانعام والافضال بل

يكون ما يفعله تادية للواجب كرد وديعة او دين لازم فلا يستوجب على فعله شكرا ويكون الدعاء لدفع

البلاء وكشف الباساء والضراء سؤالا من الله تعالى ان يغير ما هو الواجب عليه تعالى ومنها ان مقدورات الله

غير متناهية فاي قدر يضبطونه في الاصلح فالمزيد عليه ممكن فيلزم ان لا يمكن تادية الله تعالى ما هو الواجب عليه

وفساده اظهر من ان يخفى **المقصد الرابع** في النبوة وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان

النبي ماخوذا من النباوة وهو الارتفاع لعلو شانه وسطوع برهانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة

الى الحق فالنبوة على الاصل كالابوة وان كان من النبأ وهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واوا ثم

الادغام كالمروة والرسول بمعناه وقد يخص بمن له كتاب او شريعة البعثة حسنة لاشتمالها على فوايد كمعاضدة

النقل فيما يدل عليه العقل اي يستقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته واستفادة الحكم من النبي

فيما لا يدل اي لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني والسمع والبصر لئلا يكون للناس حجة على الله تعالى بعد

الرسول وازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الله تعالى بغير اذنه وعند

تركها لكونه ترك الطاعة واستفادة الحسن والقبح فى الافعال التى تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء العقل
الى مواقعها واستفادة النافع والضار اى معرفة منافع الاغذية والادوية ومضارهما التى لا تفى بها التجربة
الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار وحفظ النوع الانسانى فان الانسان مدنى بالطبع يحتاج الى
التعاون فلا بد من شرع يفرضه شارع يكون مطاعا كما ذكرنا فى بيان حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام
وتكميل اشخاصه اى تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة فى العلميات والعمليات وتعليمهم
الصنايع الخفية من الحاجات والضروريات وتعليمهم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات
الكاملة العايدة الى الجماعات من المنازل والمدن والاخبار بالثواب والعقاب ترغيبا فى الحسنات وتحذيرا
عن السيئات الى غير ذلك فيحصل اللطف للمكلف اى فبعثة الانبياء لطف من الله تعالى بالنسبة الى عباده
وشبهة البراهمة وهى ان البعثة اما لاجل ما يوافق العقل فلا حاجة فيه اليهم او لاجل ما يخالفه وما يخالف
العقل غير مقبول فلا فائدة فى بعثتهم باطلة لما تقدم من ان ما يوافق العقل قسمان احدهما ما يستقل العقل
بادراكه والثانى ما لا يستقل العقل بادراكه والحاجة اليهم فى القسم الثانى بل فى القسم الاول ايضا لتعاضد العقل
بالنقل وهى واجبة لاشتمالها على اللطف فى التكاليف العقلية فان الانسان اذا كان واقفا على التكاليف بحسب
الشرع كان اقرب من فعل الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية اقول لا يخفى ما فيه من البعد فالاقرب
ان لا يحال الى ما بيّنه آنفا من اشتمالها على فوائد ويجب فى النبى العصمة ليحصل الوثوق باقواله وافعاله فيحصل
الغرض من البعثة وهو متابعة المبعوث اليهم له فى اوامره ونواهيه ولوجوب متابعته وضدها يعنى لو صدر عنه
الذنب لزم اجتماع الضدين وهما وجوب متابعته ومخالفته اما الاول فللاجماع المنعقد على وجوب متابعة
النبى صلعم ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله واما الثانى فلان متابعة المذنب حرام ولوجوب
الانكار عليه يعنى لو صدر عنه الذنب لوجب منعه وزجره والانكار عليه لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهى
عن المنكر لكنه حرام لاستلزامه ايذائه المحرم بالاجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله
فى الدنيا والاخرة ولزم ايضا امور اخر كلها منتفية منها ان تكون شهادته مردودة اذ لا شهادة للفاسق
بالاجماع ولقوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم بط بالاجماع ولانه لا يقبل شهادته فى القليل
الزايل بسرعة من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته فى الدين القيم ومنها استحقاقه العذاب واللعن واللوم
لدخوله تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين وقوله تعالى
لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه
من اعظم المنفرات ومنها عدم نيله عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين فان المراد به النبوة والامامة
التى دونها ومنها كونه غير مخلص لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم
اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع ولقوله تعالى فى ابرهيم ويعقوب انا اخلصناهم
بخالصة ذكرى الدار وفى يوسف انه من عبادنا المخلصين ومنها كونه من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم

فعلى

قطعی البطلان ومنها عدم کونه مسارعا فی الخیرات معدودا عند الله من المصطفین الاخیار اذ لاخیر فی المذنب لکن
اللازم منتف لقوله تعالی فی حق بعضهم انهم کانوا یسارعون فی الخیرات وانهم عندنا لمن المصطفین الاخیار بقی
الکلام فی ان العصمة من ای معصیة تجب فان ما یتوهم صدوره عن الانبیاء من المعاصی اما ان یکون منافیا
لما تقتضیه المعجزة کالکذب فیما یتعلق بالتبلیغ اولا والثانی اما ان یکون کفرا او معصیة غیره وهی اما ان تکون
کبیرة کالقتل والزنا او صغیرة منفرة کسرقة لقمة والتطفیف بحبة او غیر منفرة ککذبة وشتمة وهمّ بمعصیة
کل ذلک اما عمدا او سهوا بعد البعثة او قبلها والجمهور علی وجوب عصمتهم عما ینافی مقتضی المعجزة وقد جوزه
القاضی سهوا زعما منه انه لا یخل فی التصدیق المقصود بالمعجزة وعن الکفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج
بناء علی تجویزهم الذنب مع قولهم بان کل ذنب کفر وجوز الشیعة اظهاره تقیة واحترازا عن القاء النفس
فی التهلکة ورد بان اولی الاوقات بالتقیة ابتداء الدعوة لضعف الداعی وشوکة المخالف وکذا عن تعمد
الکبائر بعد البعثة وجوزه الحشویة وکذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الی الاتباع ولهذا ذهب
کثیر من المعتزلة الی نفی الکبائر قبل البعثة ایضا وبعض الشیعة الی نفی الصغائر ولو سهوا والمذهب عند محققی
الاشاعرة منع الکبائر والصغائر الخسیسة بعد البعثة مطلقا والصغائر الغیر الخسیسة عمدا لا سهوا وذهب امام
الحرمین من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة الی تجویز الصغائر عمدا فالمصنف ان اراد وجوب العصمة عن جمیع
المعاصی کما هو الظاهر من کلامه والمصرح به فی الشروح فلا یخفی ان ما ذکره من الادلة لا یفی بذلک فان صدور
الذنب عنه سیما الصغیرة سهوا لا یخل بالوثوق بقوله وفعله والمتابعة قبل البعثة غیر واجبة وبعد البعثة
انما یجب فیما یتعلق بالشریعة وتبلیغ الاحکام وبالجملة فیما لیس بذلة ولا طبع والانکار علی ما صدر عنهم
سهوا غیر جائز ورد الشهادة انما یکون بکبیرة او اصرار علی صغیرة من غیر انابة ورجوع ولزوم الزجر والمنع
واستحقاق العذاب واللعن واللوم انما هو علی تقدیر العمد وعدم الانابة ومع ذلک فلا یتاذی النبی بل
یبتهج بمجرد کبیرة سهوا او صغیرة ولو عمدا لا یعد المرء من الظالمین علی الاطلاق ولا من الذین اغواهم الشیطان
ولا من حزب الشیطان سیما مع الانابة وعلی تقدیر کون الخیرات لعموم کل فعل وترک فمسارعة البعض الیها او کونه
من زمرة الاخیار لا ینافی صدور الذنب عن آخر سیما سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذکورة علی
نفی الکبیرة سهوا او الصغیرة غیر المنفرة عمدا محل نظر ویجب ایضا فی النبی کمال العقل والذکاء والفطنة
وقوة الرای لان من لم یتصف بها لم یرغب فی متابعته والانقیاد لاوامره ونواهیه ویجب ایضا عدم السهو
لئلا یسهو فیما امر بتبلیغه ولعل مراده ان لا یکون السهو فی الامور الدینیة له عادة وعدم کل ما ینفر عنه من
دناءة الاباء وعهر الامهات والفظاظة والغلظة والابنة وشبهها من الامراض التی ینفر عنها الطبایع
کالبرص والجذام وسلس البول والریح والاکل علی الطریق وشبهه من الامور الخسیسة وطریق معرفة صدقه
ای صدق النبی فی دعوی النبوة ظهور المعجزة علی یده وهو ثبوت ما لیس بمعتاد او نفی ما هو معتاد مع خرق
العادة ومطابقة الدعوی قید بذلک احترازا عن الکرامات فانها لا تکون مطابقة للدعوی ضرورة

علم الدعوى لكنه يخرج الارهاص والمعجزة المكذبة لمدعي النبوة ايضا والمص يسميهما معجزة كما سيأتي واما قوله
مع خرق العادة فهو لغو محض ولعله من طغيان القلم لكن ينبغي ان يذكر ههنا قيد اخر وهو عدم المعارضة
ليتميز عن السحر والشعبدة والمشهور في تعريف المعجزة انه امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة
وقيل ينتقض بما اذا دل على خلاف دعواه كمن ادعى النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا الحجر فنطق لكنه قال انه
كاذب فالاولى في تعريفها ان يزاد على المشهور قولنا ومطابقة الدعوى اقول قد يطلق المعجزة على مثله كما
سيأتي في كلام المص وانما كان ظهور المعجزة طريقا لمعرفة صدقه لان الله تع يخلق عقيبها العلم الضروري
بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة
فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم على سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا
له ومفيدا للعلم الضروري لصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير
ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات لافادة الظن وقد يعتبرونه بلا جامع لافادة اليقين في العمليات التي هي
اساس ثبوت الشرايع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو لما شوهد من قراين الاحوال قلنا التمثيل
انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال فلا مدخل لمشاهدة القراين في افادة العلم الضروري لحصوله
للغايبين عن هذا المجلس عند تواتر القصة اليهم وللحاضرين فيما اذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره و
دونه حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل يدعي الرسالة حجته لان الملك يحرك تلك الحجب من عنده
ففعل وقصة مريم وغيرها تعطي جواز ظهورها على الصالحين اختلفوا في جواز ظهور ما هو خارق للعادة
على يد غير النبي من الصالحين اعني المواظبين على الطاعات المجتنبين عن المعاصي فذهب المعتزلة الى منعه
تمسكا بما سيأتي والاشاعرة واختاره المص واحتج عليه بقصة مريم على ما دل عليه قوله تع كلما دخل عليها
زكريا المحراب وجد عندها وغيرها مثل قصة آصف بن برخيا كما دل عليه قوله تع انا اتيك به قبل ان يرتد
اليك طرفك وغيرها واشار الى الجواب عن ادلة المعتزلة وهي وجوه منها انه لو صدر عن غير النبي لكثر وقوعه
لصدوره عن النبي بالطريق الاولى وعن غير النبي ايضا فيخرج عن ان يكون معجزا لخروجه عن ان يكون امرا خارقا للعادة
لكثرة وقوعه وتقرير الجواب انا لا نم خروجه عن حد الاعجاز فان صدوره من الانبياء والاولياء لا يجعله عادة
معتادة والى هذا اشار بقوله ولا يلزم خروجه عن حد الاعجاز ومنها انه لو جاز ظهور الخارق عن غير النبي
لزم التنفر عن الانبياء لان الباعث على اتباعهم انفرادهم عن غيرهم وعجز غيرهم عن مشاركتهم فاذا شاركهم
هان الخطب ولزم النفرة عن اتباعهم وتقرير الجواب انا لا نم لزوم النفرة عن اتباعهم بمشاركة الاولياء
لهم كما لا يلزم ذلك من مشاركة نبي آخر والى هذا اشار بقوله ولا التنفر ومنها ان تميز النبي عن غيره انما
هو لظهور الامر الخارق للعادة على يده فلو ظهر على يد غيره ايضا لزم عدم تميز النبي عن غيره وتقرير الجواب انا
لا نم لزوم عدم التميز وانما يلزم لو لم يحصل التميز بامر آخر وهو ثم فان النبي يتميز عن الولي بدعوى النبوة
والى هذا اشار بقوله ولا عدم التميز اي ولا يلزم عدم التميز ومنها انه لو صدر عن غير النبي لبطلت دلالته

على صدق

على صدق النبي لان مبنى الدلالة على اختصاصها بالنبي فاذا بطل الاختصاص بطلت الدلالة والجواب منع اللزوم
وانما يلزم لو ادعى ان كل خارق على صدق النبي وليس كذلك بل لها شرائط منها مقارنة الدعوى والى هذا اشار
بقوله ولا ابطال دلالته ومنها انه لو جاز ظهوره على يد صادق غير النبي لجاز ظهوره على يد كل صادق فيلزم عمومية
ظهور المعجزة والجواب منع اللزوم لان مبنى ظهور الخارق للعادة كرامة لصاحبه وهي انما توجد في الانبياء والصالحين من عباد
الله وهم الاولياء والى هذا اشار بقوله ولا العمومية ومعجزاته قبل النبوة تعطي الارهاص اختلفوا في ظهور المعجزة
على سبيل الارهاص وهو احداث امر خارق للعادة دال على بعثة النبي قبل بعثته انه هل يجوز ام لا واختار المص
الجواز واحتج عليه بظهور معجزات نبينا قبل نبوته مثل انكسار ايوان كسرى وانطفاء نار فارس وتظليل الغمام
وتسليم الاحجار عليه وقصة مسيلمة وفرعون وابرهيم تعطي جواز ظهور المعجزة على العكس اختلفوا في انه هل
يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذبين على العكس من دعويهم اظهارا لكذبهم فالذين منعوا ظهور الكرامات على
غير النبي منعوا من ذلك والذين جوزوا ظهور الكرامات على غير الانبياء جوزوا ذلك ايض واختاره المص
واحتج عليه بالوقوع فان الوقوع دليل على الجواز ومما وقع ما نقل عن مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة فقيل له
ان رسول الله ص دعى لاعور فارتد بصيرا فدعى مسيلمة لاعور فذهبت عينه الصحيحة وكما نقل ان فرعون لما
ضرب موسى لبني اسرائيل طريقا في البحر يبسا قال فرعون انا ايض نمر على هذا الطريق فاتبعهم بجنوده فغشيهم
الموج فاغرقوا جميعا وكما نقل ان ابرهيم ع لما جعل الله عليه النار بردا وسلاما قال عمه انا اجعل النار على
نفسي بردا وسلاما فجائت نار فاحرقت لحيته ودليل الوجوب يعطي العمومية ولا يجب الشريعة اختلفوا في انه
هل يجب البعثة في كل زمان بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وقالت الامامية يجب البعثة في كل زمان
واختاره المص واحتج عليه بان الدليل الدال على وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في كل وقت لان الحث على الطاعة والنهي
عن القبائح لا يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا فتكون واجبة في جميع الاوقات واختلفوا في انه هل يجب الشريعة للنبي
المبعوث ام لا فذهب ابو علي واتباعه الى انه يجوز بعثة النبي لتاكيد ما في العقول ولا يجب ان يكون له شريعة فانه يجوز
بعثة نبي بعد نبي لشريعة واحدة فكذا يجوز بعثة نبي بمقتضى ما في العقول وذهب ابو هاشم واصحابه الى انه لا يجوز
ان يبعث النبي الا بشريعة لان العقل كاف في العلم بالعقليات فلو لم يكن للنبي شريعة يلزم ان يكون بعثته عبثا
واجاب المص بانه يجوز ان يكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته ودعوته اياهم الى ما في
العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا وظهور معجزة القران وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد صلى الله عليه
واله يدل على نبوته يعني ان نبينا محمد ص ادعى النبوة واقترن بدعواه ظهور المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا
لما بينا آنفا اما انه ادعى النبوة فللتواتر واما انه اظهر المعجزة فلانه اتى بالقرآن وهو معجز واما انه اتى به فللتواتر
واما انه معجز فلانه ع تحدى به ودعى الى الاتيان بسورة من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب
العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية
وتهالكهم على المباهات والمباراة فعجزوا حتى آثروا المقارعة بالسيوف على المعارضة بالحروف

وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة بالابدان والاشباح فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو
عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعى وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعى كسائر العاديات
لا يقدح فيها احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع
كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات والى هذا المعنى اشار بقوله والتحدى
مع الامتناع وتوفر الدواعى يدل على الاعجاز وايضا اتى بامور اخر خارقة للعادة بلغت جملتها حد
التواتر وان كانت تفاصيلها من الاحاد والى هذا المعنى اشار بقوله والمنقول معناه متواترا من المعجزات
يعضده واعجاز القران قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته معا وقيل للصرفة والكل محتمل اتفق الجمهور
على ان اعجاز القران لكونه فى الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء
العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم فى فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام والمراد بالفصاحة فى عبارة
المتن ما هو اعم منها ومن البلاغة واطلاقها على هذا المعنى شايع وقال بعض المعتزلة اعجازه لاسلوبه الغريب و
نظمه العجيب المخالف لما عليه كلام العرب فى الخطب والرسايل والاشعار وقال القاضى الباقلانى وامام الحرمين
ان وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما
اذ ربما يدعى ان بعض الخطب والاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا ينحط عن جزالة القرآن انحطاطا بينا قاطعا
للاوهام وربما يقصد نظم ركيك يضاهى نظم القرآن على ما روى من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل
وما ادراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة
الى ان اعجازه بالصرفة وهى ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب
قدرتهم او بسلب دواعيهم واحتجوا بوجهين الاول انا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل
مفردات السور ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى الآخر فيكونون قادرين
على الاتيان بمثل السورة والثانى ان الصحابة عند جمع القران كانوا يتوقفون فى بعض السور والآيات الى
شهادة الثقات وابن مسعود قد بقى مترددا فى الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرآن معجزا لفصاحته
لكان كافيا فى الشهادة والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء وهذه بعينها شبهة من نفى قطعية
الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من آحاد العرب قادرا على الاتيان بمثل قصايد فصحائهم
كامرئ القيس واقرانه واللازم قطعى البطلان وعن الثانى بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبى لا فى زمانه
وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغير لا يخل بالاعجاز وان
اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا واستدل على بطلان الصرفة بوجوه
الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته فى جزالته ويرقصون رؤسهم
عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعى ماءك ويا سماء اقلعى الآية لذلك لا لعدم تأتى المعارضة مع سهولتها
فى نفسها الثانى انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما

كان ازل

كان اثراً في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت
الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً فان ذكر الاجتماع والاستظهار
بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدوراً للبعض ويتوهم كونه مقدوراً للكل فيقصد نفي ذلك
والنسخ تابع للمصالح اشارة الى رد ما قاله اليهود في ابطال نبوة نبينا م من ان شريعة موسى ع مؤبدة لان
النسخ باطل لان المنسوخ ان كان متضمنا المفسدة كان اعماله قبيحا وان لم يكن متضمنا المفسدة كان رفعه
قبيحا واذا ابطل النسخ يلزم ان يكون شريعة موسى ع مؤبدة فيلزم بطلان شريعة محمد م لكونها ناسخة لشريعة
موسى ع تقرير الرد بناء على قول المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح وهي تختلف بحسب الاوقات والاشخاص وكذا
جواز النسخ بعيان ووقوعه فقال وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل لمن تقدم فانه جاء في التورية ان الله تعالى
قال لآدم وحواء قد احل لكما كل ما دب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات واوجب الختان على الفور
على الانبياء المتاخرين عن نوح ع بعد تاخره يعني مع المهلة تاخره على نوح ع وحرم الجمع بين الاختين في شريعة
موسى ع وشريعة نبينا م مع اباحته في شريعة آدم ونوح عليهما السلام وغير ذلك من الاحكام التي نسخت
في بعض الاديان وخبرهم عن موسى ع بالتابيد مختلق يعني خبر اليهود عن تابيد شريعة موسى ع اي ما روي عن موسى ع
انه قال تمسكوا بالسبت ابدا ما دامت السموات ودوام السبت يدل على دوام شريعته مفترى لم يثبت هذه
الرواية عن اليهود قيل اختلقه ابن الراوندي ومع تسليمه اي تسليم ثبوت هذه الرواية عنهم لا تدل على المراد قطعا
لانه غير متواتر فان بختنصر استاصلهم وافناهم بحيث لم يبق منهم عدد التواتر والسمع دل على عموم نبوته م
اي الدلائل السمعية دلت على انه م مبعوث الى الثقلين لا الى العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود والنصارى
نعم منهم ان الاحتياج الى النبي م انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتابين مثل قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة
للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن ليظهره على الدين كله ومثل
قوله م بعثت الى الاسود والاحمر وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء لوجود المضاد للقوة العقلية
وقهره على الانقياد عليها ذهب جمهور الاشاعرة الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للحكماء والمعتزلة
والقاضي ابي بكر وابي عبد الله الحليمي منهم وصرح بعضهم بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص
الملائكة افضل من عوام البشر واختار المص مذهب الاشاعرة تمسكا بان للبشر امورا مضادة للقوة العقلية وشواغل
عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وساير الحاجات الشاغلة والموانع الخارجية والداخلة فالمواظبة
على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة العقلية يكون اشق وابلغ في استحقاق
الثواب لا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة وقد يتمسك بوجوه نقلية منها ان الله تعالى
امر الملائكة بالسجود لآدم والحكيم لا يامر بسجود الافضل للادنى واباء ابليس عن السجود معللا بانه خير من آدم لكونه من نار
وآدم من طين يدل على ان المامور به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيارة ومنها ان آدم علمهم الاسماء
والمعلم افضل من المتعلم وسوق الآية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية آدم ولذا قال اني

اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال ان لهم ايضا علوما جمة اضعاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح المحفوظ

وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية ومنها قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم

وآل عمران على العالمين وقد خص من آل ابرهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع

الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملئكة اذ لا مخصص للملائكة من العالمين ولا جهة لتفسيره بالكثير من

المخلوقات واحتج المخالفون ايضا بوجوه نقلية وعقلية اما النقليات فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات

وما في الارض من دابة والملئكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصصهم بالتواضع

وترك الاستكبار في السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظيم حاصلة لهم ووصفهم

باستمرار الخوف وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن

عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار وهم لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع

والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى

ان قال وهم من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه الامور اساس

كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم لا على افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول

لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك

افضل فكانه قال لا اثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية كالملكية والجواب انه لما نزل قوله تعالى والذين كذبوا

باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوه بالعذاب تهكما به وتكذيبا له فنزلت بيانا

لانه ليس له انزال العذاب من خزائن الله يفتحها ولا يعلم ايضا متى ينزل بهم العذاب منها ولا هو ملك فيقدر على

انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبرئيل عم قلب باحد جناحيه المؤتفكات فقد دلت الاية على ان الملك اقدر

واقوى لا على انه افضل من البشر ومنها قوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة

ان تكونا ملكين يعني ان الملكية بالمرتبة الاعلى وفي الاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب انهما رايا الملائكة

احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة فتمنيا مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلقة

ولو سلم فغايته التفضيل على آدم قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبرئيل عم والمعلم افضل

من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون

عبد الله ولا الملئكة المقربون اي لا يترفع عيسى عم عن العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لا يستنكف

من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولو عكست لاخللت والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى و

غلوهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة البنوة بل الالوهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله ولدا بلا

اب ولكونه يبرئ الاكمه والابرص والمعنى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملئكة

الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب و

سائر الكمالات ومنها ان المراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يعقل له جهة سوى الافضلية

والجواب انه يجوز ان يكون لجهة تقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم فان وجود الملائكة اخفى فالايمان به اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانية مجردة في ذواتها ومتعلقة بالهياكل العلوية مبراة عن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخيرات ولا كذلك حال البشر والجواب انه مبني ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم المستوجبة للثوابات اكثر لطول زمانهم وادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة للثواب والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء افضل واكثر ثوابا بجهات اخر كقهر المضاد والمنافي وتحمل المتاعب والمشاق ونحو ذلك على ما مر

المقصد الخامس في الامامة

وهي رياسة عامة في امور الدين والدنيا خلافة عن النبي وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانها لا تعم الامام الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلا للغرض اختلفوا في ان نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة هل يجب ام لا وعلى تقدير وجوبه على الله ام علينا عقلا ام سمعا فذهب اهل السنة الى انه واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وذهبت الامامية الى انه واجب على الله عقلا واختاره المصنف وذهبت الخوارج الى انه غير واجب مطلقا وذهب ابو بكر الاصم من المعتزلة الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن وذهب الفوطي واتباعه الى عكس ذلك اي يجب مع الامن لاظهار شعائر الشرع ولا يجب عند ظهور الفتن لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن وتمسك اهل السنة بوجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول وكذا عقيب موت كل امام روي انه لما توفي النبي خطب ابو بكر فقال يا ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آرائكم رحمكم الله فبادروا من كل جانب وقالوا صدقت لكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب على ما مر الثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى استدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فتكاد ان تكون من الضروريات بل من المشاهدات وتعد من العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر انما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن وما يلتئم بالسنان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرء المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما تتسارع اليه الطباع وتتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما يشاهد من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح

والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس لا يصدر دون عن رايه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم بامرها ما دام فيها واذا هلك انتشرت الافراد انتشار الجراد وشاع فيما بينهم الهلاك والفساد لا يقال غاية الامر انه لا بد في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام لكن من اين يلزم عموم رياسته جميع الناس وشمولها امر الدين والدنيا على ما هو المعتبر في الامام لانا نقول انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء في الاصقاع والبقاع لادى الى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت رياسته على امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذي هو المقصود الاهم والعمدة العظمى واما الكبرى فبالاجماع واحتج المص بان الامام لطف من الله في حق عباده لانه اذا كان لهم رئيس يمنعهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصي منهم بدونه واللطف واجب عليه تعالى بناء على اصلهم واعترض بان نصب الامام انما يكون لطفا اذا خلا عن المفاسد كلها وهو ممنوع فان اداء الواجب وترك الحرام مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اقرب الى الاخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف الامام ولو سلم فانما يجب لو لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا لم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين عن الامام وايضا انما يكون لطفا اذا كان الامام ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالامام الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف ليس بواجب والمص اشار الى الجواب عن الاول بقوله والمفاسد معلومة الانتفاء وعن الثاني بقوله وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء وظاهر انهما مجرد دعوى واشار الى الجواب عن الثالث بقوله ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا يعني ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن علي ع انه قال لا تخلو الارض عن قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا يبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم تصرفه من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم ورد بانا لا نسلم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده في وقت ما كاف في هذا المعنى فان ساكن القرية اذا انزجر عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا اثر له كذلك ينزجر خوفا من حاكم علم ان السلطان يرسله اليها متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود مترقب كما ان خوف الاول من ظهور مترقب ثم اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون معصوما ام لا فذهب الامامية والاسماعيلية الى وجوبه واختاره المص والباقون بخلافه واحتج المص بوجوه الاول انه لو لم يجب عصمة الامام لزم التسلسل وجه اللزوم ان المحوج الى الامام جواز الخطأ على الامة في العلم والعمل فلو جاز الخطاء على الامام ايضا لوجب له امام آخر ويتسلسل والى هذا الوجه اشار بقوله وامتناع التسلسل يوجب عصمته وللاشاعرة ان يقولوا لا نسلم ان

الحاجة

الحاجة الى الامام لما ذكرتم بل لما ذكرنا فى وجوب نصب الامام ولا يلزم منه ان يكون معصوما الثانى ان الامام حافظ للشريعة فلو جاز الخطاء عليه لم يكن حافظا لها وا ليه اشار بقوله ولانه حافظ للشرع واجيب بانه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح فان اخطأ فى اجتهاده فالمجتهدون يردون والامرون بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة القويمة الثالث انه لو اقدم الامام على المعصية لوجب انكاره وهو مضاد لوجوب طاعته الثابت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم ويفوت للغرض من نصبه اعنى الامتثال لما امر به والاجتناب عما نهى عنه واتباعه فيما يفعله والى هذا اشار بقوله ولوجوب الانكار لو اقدم على المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه واجيب بان وجوب الطاعة انما هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يتيسر فسكوت عن اضطرار الرابع انه لو اقدم على المعصية لكان اقل درجة من العوام لانه اعرف بمثالب المعاصى ومناقب الطاعات فصدور المعصية منه اقبح من العوام واليه اشار بقوله ولانحطاط درجته عن اقل العوام ثم القائلون بالعصمة اختلفوا فى ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا واختار المص انه قادر على المعصية فقط ولا ينافى العصمة القدرة والا لما استحق الثواب على الاجتناب عن المعاصى ولما كان مكلفا وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح فى المساوى اختلفوا فى ان الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهب اكثر اهل السنة الى انه لا يجب ان يكون افضل وذهب الامامية الى انه يجب واختار المص واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل من رعيته فلا يخ اما ان يكون مساويا او مفضولا وتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا يدل عليه قوله تعالى افمن يهدى الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدى الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون والمساوى لا ترجيح له فيستحيل تقديمه لانه يفضى الى الترجيح بلا مرجح والعصمة تقتضى النص وسيرته عم يعنى ان العصمة من الامور الخفية التى لا يعلمها الا عالم السرائر فيجب ان يكون الامام منصوصا من عند الله وسيرة نبينا ايضا تقتضى التنصيص بالامام لانه اشفق بالامة من الوالد لولده ولهذا لم يقتصر فى ارشاد امور جزئية مثل ما يتعلق بالاستنجاء وقضاء الحاجة فمن هو بهذه المثابة من الاشفاق كيف يهمل امرهم فيما هو اهم الواجبات ولا ينص على من يتولى امرهم بعده وهما اى العصمة والتنصيص مختصان بعلى ع اختلفوا فى ان الامام الحق بعد رسول الله من هو فذهب الامامية الى انه على ع واختاره المص وذهب الباقون الى انه ابو بكر واحتج المص بان العصمة والنص كلاهما مختصان بعلى ع اى المعصوم والمنصوص عليه بالامامة هو على ع دون ابى بكر فهو الامام دونه اقول دعوى اختصاص العصمة فى على ع ينافى ما تقدم من انها خفية لا يعلمها الا الله وما قيل من انهما مختصان بعلى ع لان عليا افضل الصحابة لما سيأتى والافضل يجب ان يكون اماما لما بينا ان امامة المفضول قبيحة واذا كان اماما يجب ان يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه لان الامامة مشروطة بالعصمة ولا يتحقق العصمة بدون التنصيص ففيه مصادرة لا تخفى وللنص الجلى فى قوله مخاطبا للاصحاب سلموا على على بامرة المؤمنين والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل اذا صار اميرا وقوله ص مخاطبا لعلى ع انت الخليفة بعدى وغيرهما مثل قوله ص مشيرا الى على ع واخذ بيده هذا خليفتى فيكم من بعدى فاسمعوا له واطيعوا وقوله ص وقد جمع بنى عبد المطلب ايكم يبايعنى

ويوازرني يكون اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي ع واجيب بانه لو كان في مثل هذا الامر الخطير المتعلق
بمصالح الدين والدنيا العامة الخلق مثل هذه النصوص الجلية لتواتر نقله الينا واشتهر فيما بين الصحابة ولم يتوقفوا
في العمل بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام ترددهم حيث قال الانصار منا امير
منكم امير ومال الطائفة الى ابي بكر واخرى الى العباس واخرى الى علي ع ولم يترك علي ع محاجة الاصحاب ومخاصمتهم
وادعاء الامر له والتمسك بالنص عليه بل قام بامره وطلب حقه كما قام به حين افضى النوبة اليه وقاتل حتى افنى
الخلق الكثير مع ان الخطب في ذاك اشد وفي اول الامر اسهل وعهدهم بالنبي ص اقرب وهمهم في تنفيذ احكامه اغلب
وكيف يزعم من له ادنى مسكة ان اصحاب رسول الله مع انهم بذلوا مهجهم وذخائرهم وقتلوا اقاربهم وعشائرهم
في نصرة رسول الله ص واقامة شريعته وانقيادا امره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه مع وجود هذه
النصوص القطعية الظاهرة الدالة على المراد بل ههنا روايات وامارات ربما تفيد باجتماعها القطع بعدم
مثل تلك النصوص وهي انها لم تثبت عمن يوثق به من المحدثين مع شدة محبتهم لامير المؤمنين ونقلهم
الاحاديث الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله ومفاخراته
ومخاصماته وعند تاخره عن البيعة اشارة الى تلك النصوص وجعل عمر الخلافة شورى بين ستة ودخل علي
في الشورى وقال عباس لعلي ع امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول الله ص بايع ابن عمه فلا
يختلف فيك اثنان وقال ابو بكر اني سئلت النبي ص عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه وحاج علي مع
معاوية ببيعة الناس له لا بنص من النبي ص ولقوله تع انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون
الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانما اجتمعت الاوصاف في علي ع بيان ذلك انها نزلت باتفاق المفسرين
في حق علي بن ابي طالب ع حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال
والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف في الامور والاولى والاحق بذلك يقال اخو المراة وليها
والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين
لقوله تع والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة
حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام فتعين علي ع لذلك اذ لم توجد الصفات
في غيره واجيب بمنع كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام
بل الناصر والمولى والمحب على ما يناسب ما قبل الاية وهو قوله تع يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى
اولياء بعضهم اولياء بعض وولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست محمولة على التصرف والامامة
بل النصرة والمحبة وما بعدها وهو قوله ومن يتولى الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون
فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون الامامة فيجب ان يحمل ما بينهما ايض على النصرة ليتلائم اجزاء
الكلام على ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع ولا خفاء في ان ذلك عند نزول الاية لم يكن
في امامة الائمة الثلاثة وايض ظاهر الاية ثبوت الولاية بالفعل في الحال ولا شبهة في ان امامة علي ع انما

كانت

كانت بعد النبي صلعم والقول بانه كانت له ولاية التصرف في امر المسلمين في حيوة النبي ايضا مكابرة وصرف الاية

الى ما يكون في المال دون الحال لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله وايضا والذين امنوا صيغة جمع فلا تصرف الى الواحد

الا بدليل وقول المفسرين ان الاية نزلت في حق علي لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف

فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون في صلواتهم لا كصلوة

اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون والحديث الغدير المتواتر بيانه ان النبي صلعم قد جمع الناس يوم غدير خم اسم

موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وجمع الرحال وصعد عليها وقال مخاطبا يا

معشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه

وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث اورده علي يوم الشورى عند ما حاول ذكر فضائله ولفظ المولى

قد يراد به المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى وماويكم النار هي

موليكم اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي صلعم ايما امراة نكحت بغير اذن مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبير

امرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شايع في كلام

العرب منقول عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم

التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث اعني

قوله اعني قوله الست اولى بكم من انفسكم ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظ ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى

البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الاولوية

بالناس والتولي والمالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي صلعم هو معنى الامامة والجواب انه غير متواتر بل

هو خبر واحد في مقابلة الاجماع كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخاري

ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يرو المقدمة التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى بالتصرف وبعد صحة

الرواية فمؤخر الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك

كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم ظ من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض

لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحتمله

اكثر العمومات وليكون اوفى بافادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي صلعم ولو سلم ان المراد بالمولى هو الاولى فاين الدليل

على ان المراد هو الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في الاختصاص به والقرب منه كما قال الله تعالى

ان اولى الناس بابرهيم للذين اتبعوه وكما تقول التلامذة نحن اولى باستادنا والاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا

يريدون الاولوية في التدبير والتصرف وح لا يدل الحديث على امامته ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاقه

الامامة وثبوتها في المال لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة الثلثة قبله والحديث المنزلة المتواتر بيانه ان المنزلة

اسم جنس اضيف فعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء واذا استثني منها مرتبة النبوة بقيت عامة

في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له ومتوليا في تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة

لو عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المرتبة الرفيعة الثابتة في حيوة موسى بوفاته واذ قد صرح بنفي

النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة واجيب بانه غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع وبمنع عموم المنازل بل

غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق وربما يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور

اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة

ولم يثبت لعلي ع اللهم الا ان يقال انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم فليس من منازل هرون الخلافة

والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه لا شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا

بل مبالغة وتاكيد في القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفائها بموت المستخلف

عزلا ولا نقصا بل ربما تكون عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله وتصرف هرون ونفاذ

امره لو بقي بعد موسى انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة في حق علي ع فينتفي ما يبنى عليها ويتسبب عنها وبعد اللتيا

والتي لا دلالة له على نفي امامة الائمة الثلثة قبل علي ع ولاستخلافه على المدينة في غزوة تبوك وعدم عزله

الى زمان وفاته فيعم الازمان والامور للاجماع على عدم الفصل بل الحاجة الى الخليفة بعد الوفاة اشد منه حال

الغيبة واجيب بانه على تقدير صحته لا يدل على بقائه خليفة بعده فانه دلالة قطعية مع وقوع الاجماع على خلافه

ولقوله صلى الله عليه وآله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال واجيب بانه خبر واحد

في مقابلة الاجماع ولو صح لما خفي على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من المحدثين سيما علي واولاده

الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافته لا نفي خلافة الآخرين ولانه افضل من غيره من الائمة لما سبق في

وامامة المفضول قبيحة عقلا واجيب بمنع المقدمات ولظهور المعجزة يعني الكرامة على يده كقلع باب خيبر وعجز عن اعادته

سبعون رجلا من الاقوياء ومخاطبة الثعبان على منبر الكوفة فسئل عنه ع فقال انه من حكام الجن اشكل عليه

مسئلة فاجبته عنها ورفع الصخرة العظيمة عن القليب وروى انه لما توجه الى صفين مع اصحابه اصابهم عطش عظيم

فامرهم ان يحفروا بقرب دير فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل علي ع فاقلعها ورمى بها مسافة بعيدة

فظهر قليب فيه ماء فشربوا عنها ثم اعادها ولما راى ذلك صاحب الدير اسلم ومحاربة الجن روى ان جماعة من

الجن ارادوا وقوع الضرر بالنبي ص حين مسيره الى بني المصطلق فحارب علي ع معهم وقتل منهم جماعة كثيرة ورد

الشمس وغير ذلك من الوقايع التي نقلت عنه وادعى الامامة فيكون صادقا يعني انه ع ادعى الامامة وظهر على

وفق دعواه امور خارقة للعادة فيكون صادقا في دعواه واجيب بانا لا نسلم انه ادعى الامامة قبل ابي بكر ولو سلم

فلا نسلم ظهور تلك الامور في مقام التحدي اراد ان يثبت امامة علي ع بان يبين عدم صلوح غيره للامامة حتى

يثبت امامته ضرورة فذكر اولا دلائل عامة يتناولهم باسرهم ثم ذكر مطاعن لواحد واحد اما الدلائل العامة

فمنها ما اشار اليه بقوله ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة غيره فتعين هو وذلك لان النبي ص حين بعث لم يكن علي ع

بالغا سن التكليف فلم يكن كافرا بخلاف من عداه من الائمة فانهم كانوا بالغين فكانوا كافرين والكافر

ظالم لقوله تع والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لقوله تع لا ينال عهدي الظالمين

فجوابه

فی جواب ابرهیم ع حین طلب الامامة لذریته واجیب بان غایة الامر ثبوت التنافی بین الظلم والامامة ولا محذور اذا
لم یجتمعا ومنها ما اشار الیه بقوله ولقوله تع وکونوا مع الصادقین مضمون الآیة الکریمة هو الامر بمتابعة المعصومین
لان الصادقین هم المعصومون وغیر علی ع من الصحابة لیس بمعصوم بالاتفاق فالمامور بمتابعته انما هو علی ع
واجیب بمنع المقدمات ومنها ما اشار الیه بقوله ولقوله تع اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم امر بطاعة
المعصومین لان اولی الامر لا یکونون الا معصومین لان تفویض امور المسلمین الی غیر المعصومین قبیح عقلا و
غیر علی ع غیر معصوم بالاتفاق فالامر بطاعته لا غیر واجیب بمنع المقدمات ولان الجماعة غیر علی ع غیر صالح
للامامة لظلمهم بتقدم کفرهم هذا تکرار لما سبق آنفا فکانه من طغیان القلم واما مطاعن ابی بکر فمنها
انه خالف ابو بکر کتاب الله تع فی منع ارث رسول الله ص بخبر رواه هو وهو نحن معاشر الانبیاء لا نورث
ما ترکناه صدقة وتخصیص الکتاب انما یجوز بالخبر المتواتر دون الآحاد واجیب بان خبر الآحاد وان کان ظنی
المتن فقد یکون قطعی الدلالة فیخصص به عام الکتاب لکونه ظنی الدلالة وان کان قطعی المتن جمعا بین الدلیلین
وتمام تحقیق ذلک فی اصول الفقه علی ان الخبر المسموع من فی رسول الله ص ان لم یکن فوق المتواتر فلا اخفاء فی
کونه بمنزلته فیجوز للسامع المجتهد ان یخصص به عام الکتاب ومنها انه منع فاطمة علیها السلام فدک وهی قریة
بخیبر مع ادعاء النحلة لها وشهد بذلک علی ع وام ایمن فلم یصدقهم وصدق الازواج ای ازواج النبی ص فی ادعاء
الحجرة لهن من غیر شاهد ومثل هذا الجور والمیل لا یلیق بالامام ولهذا ردها عمر بن عبد العزیز ای فدک الی
اولاد فاطمة ع واوصت فاطمة علیها السلام ان لا یصلی علیها ابو بکر فدفنت لیلا فان هذین الامرین اعنی
رد عمر بن عبد العزیز فدک الی اولاد فاطمة ووصیتها حین احتضرت ان لا یصلی ابو بکر یدلان علی انه ظلم
فاطمة ع واجیب بانه لو سلم صحة ما ذکر فلیس علی الحاکم ان یحکم بشهادة رجل وامراة وان فرض عصمة المدعی و
الشاهد وله الحکم بما علمه یقینا وان لم یشهد به شاهد ومنها ما اشار الیه بقوله ولقوله اقیلونی فلست
بخیرکم وعلی فیکم بیان ذلک انه ان کان صادقا فی هذا الکلام لم یصلح للامامة وان کان کاذبا لم یصلح ایضا
لاشتراط العصمة فی الامامة ومنها ما اشار الیه بقوله ولقوله ان لی شیطانا یعتریه یعنی انه قال ان لی شیطانا
یعترینی فان استقمت فاعینونی وان عصیت فجنبونی وبیانه کما فی المتقدم من انه ان کان صادقا لم یصلح للامامة
وان کان کاذبا لم یصلح ایضا لانتفاء العصمة واجیب بانه علی تقدیر صحته قصد به التواضع وهضم النفس وقد ورد
فی الحدیث ان کل مولود له شیطان وقوله ان عصیت شرطیة لا یقتضی صدقها وقوع الطرفین ومنها ما اشار
الیه بقوله ولقول عمر کانت بیعة ابی بکر فلتة وقی الله شرها فمن عاد الی مثلها فاقتلوه یعنی انها کانت فجاة
وبغتة عن خطاء لا عن تدبیر وابتناء علی اصل واجیب بان المعنی انها کانت فجاة وبغتة وقی الله شر الخلاف الذی کاد
یظهر عندها فمن عاد الی مثل تلک المخالفة الموجبة لتبدیل الکلمة وکیف یتصور منه القدح فی امامة ابی بکر مع ما علم
من مبالغته فی تعظیمه وفی انعقاد البیعة له ومن صیرورته خلیفة باستخلافه ومنها انه شک عند موته فی استحقاقه
للامامة حیث قال وددت انی سئلت رسول الله ص عن هذا الامر فیمن هو وکنا لا ننازع اهله واجیب بمنع

صحة الخبر وعلى تقدير صحته اراد به المبالغة في طلب الحق ونفي الاحتمال البعيد ومنها انه خالف الرسول ص في الاستخلاف
والرسول ص مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا واجيب بانه لا نم انه لم
يستخلف احدا بل استخلف اجماعا اما عند الاشاعرة فابا بكر واما عند الشيعة فعليا ع ومنها انه خالف
الرسول ص في تولية من عزله فانه ولى عمر جميع امور المسلمين مع ان النبي ص عزله بعدما ولاه لعرض الصدقات واجيب
بانا لا نم انه عزل عمر بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا وليت احدا عملا فاتمه فلم يبق عاملا فانه ليس من
العزل في شيء وايضا لا نم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي ص مخالفة له وترك لاتباعه وانما المخالفة اذا فعل ما
نهى عنه او ترك ما امر به ومنها انه خالف رسول الله ص في التخلف عن جيش اسامة مع علمهم بقصد التنفيذ امر
النبي ابا بكر وعمر وعثمان في ان ينفذوا جيش اسامة فانه قال في مرضه الذي قضى فيه نحبه نفذوا جيش اسامة
وكان الثلثة في جيشه وفي جملة من يجب عليه النفوذ معه ولم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي ص لان
غرضه من التنفيذ من المدينة بعد الثلثة عنها بحيث لا يتواثبوا على الامامة بعد موت النبي ص ولهذا جعل الثلثة
في الجيش ولم يجعل عليا ع واجيب بمنع صحة ذلك وولى اسامة عليهم فهو افضل وعلي ع لم يول عليه احد
وهو افضل من اسامة يعني في تولية اسامة عليهم دليل على تفضيله عليهم ولا شك لاحد في ان عليا ع افضل
من اسامة فعلي ع افضل منهم فهو المتعين للامامة واجيب بان تولية اسامة عليهم لو ثبت فلعله لغرض غير
الافضلية مثل كونه اعلم بقيادة الجيش ومنها ان ابا بكر لم يتول عملا في زمانه ع وبعثه النبي ص الى مكة و
اعطاه سورة برائة ليقرأها على الناس فنزل جبرئيل ع وامر برده واخذ السورة منه وان لا يقرأها الا هو او
واحد من اهله فبعث بها عليا ع وامره ان ياخذ منه السورة ويقرأها على اهل مكة واجيب بانا لا نم انه لم
يتول عملا في حيوة النبي ص فانه امره على الحجيج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه في الصلوة في مرضه وصلى
خلفه وايضا لا نم انه عزله عن قرائة سورة برائة بل المروي انه ولاه الحج واردفه بعلي ع لقرائة سورة برائة
وقال لا يؤدي عني الا رجل مني وذلك لان عادة العرب انهم اذا اخذوا المواثيق والعهود كان لا يفعل
ذلك الا صاحب العهد او رجل من بني عامه فجرى رسول الله ص على سابق عهدهم ومنها انه لم يكن عارفا
بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار فجاءة السلمي وقد نهى النبي ص عن ذلك وقال لا يعذب
بالنار الا رب النار ولم يعرف الكلالة وهي من لا والد له ولا ولد وكل وارث ليس بوالد ولا ولد فانه
سئل عنها فلم يقل فيها شيئا ثم قال اقول في الكلالة برأيي فان اصبت فمن الله وان اخطأت فمن الشيطان ولا
ميراث الجدة سئلته جدة عن ميراثها فقال لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة
ومحمد بن سلمة ان النبي ص اعطاها السدس واضطرب في كثير من احكامه وكان يستفتي الصحابة وهذا دليل
واضح على قصور علمه فلم يصلح للامامة واجيب بانه ان اريد به انه ما كان جميع احكام الشرع حاضرة عنده
على سبيل التفصيل فمسلم ولكن هذا ليس من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة مشاركون له في هذا المعنى ولا
يقدح ذلك في استحقاق الامامة وان اريد به انه لم يكن من اهل الاجتهاد في المسائل الشرعية والقدرة

على معرفتها

على معرفتها واستنباطها من مداركها فهو تم وقطع يسار سارق لعله من غلط الجلاد واضيف اليه لان اصل
القطع كان بامره ويحتمل انه كان ذلك فى المرة الثانية على ما هو راى اكثر الفقهاء ولحراقه فجاة بالنار من غلطه
فى اجتهاده فكم مثله للمجتهدين واما مسئلة الكلالة والجدة فليس بدعا من المجتهدين اذ يبحثون عن مدارك
الاحكام ويسئلون من احاط بها علما ولهذا رجع على ع فى بيع امهات الاولاد الى قول عمر وذلك لا يدل على عدم
علمه باحكام الشرع ومنها انه لم يحد خالدا ولا اقتص منه حيث قتل مالك بن نويره وهو مسلم طمعا فى التزوج
بامراته لجمالها ولذلك تزوج بها من ليلته وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال لا اغمد سيفا شهره الله
على الكفار وانكر عمر عليه ذلك وقال لخالد لئن وليت الامر لاقيدنك به واجيب عنه بانا لا نسلم انه وجب على خالد
الحد والقصاص فانه قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه تحقق منه الردة وتزوج بامراته فى دار الحرب لانه من المسائل
المجتهد فيها بين اهل العلم وقيل ان خالدا لم يقتل مالكا بل قتله بعض الصحابة خطأ لظنه انه ارتد وكانت زوجته
مطلقة منه وقد انقضت عدتها وانكار عمر عليه لا يدل على قدح فى امامة ابى بكر ولا على قصده الى القدح فيها
بل انما انكر كما ينكر بعض المجتهدين على بعض ومنها انه دفن فى بيت رسول الله ص وقد نهى الله تع عن دخوله فى
حيوته بغير اذن النبى ص واجيب بان الحجرة كانت ملكا لعايشة وقد دفن فيها باذنها والمنع عن دخول المؤمنين
بيت النبى ص بغير اذنه حال حيوته لا يقتضى عدم دفن ابى بكر فى بيته اذا كان ملكا لغيره ومنها انه بعث الى
بيت امير المؤمنين ع لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة من بنى هاشم واخرجوا عليا ع وضربوا
فاطمة عليها السلام فالقت جنينا واجيب بان تاخر على ع عن بيعة ابى بكر لم يكن عن شقاق ومخالفة وانما كان لعذر
وطرو امر ولهذا اقتدى به واخذ من عطائه وكان منقادا له فى جميع اوامره ونواهيه معتقدا صلاحيته للامامة
وصحة بيعته وقال خير هذه الامة بعد النبى ص ابو بكر وعمر ومنها انه ردّ عليه الحسنان لما بويع روى انه لما صعد ابو بكر المنبر
بعد البيعة ليخطب الناس جاءه الحسن والحسين عليهما السلام وقالا هذا مقام جدنا ولست له اهلا واجيب بمنع
صحة الرواية ومنها انه ندم على كشف بيت فاطمة عليها السلام وقال ليتنى تركت بيت فاطمة فلم اكشفه وهذا
يدل على خطائه فى ذلك واجيب عنه بانه لم يثبت الكشف عن الثقات واما مطاعن عمر فمنها انه امر برجم امراة حاملة
واخرى مجنونة فنهاه على ع وقال فى الاول ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل على حملها وقال فى الثانى القلم
مرفوع عن المجنونة فقال عمر لولا على لهلك عمر واجيب عنه بانه لم يعلم الحمل والجنون وقوله لولا على لهلك عمر
باعتبار عدم مبالغته فى البحث عن حالهما يعنى لو لم ينبه على ع على تلك الحالة ورجمنا لكان يناله من الاسف على ترك
المبالغة فى البحث عن حالهما ما هو افزع من حالة الهلاك ومنها انه شك فى موت النبى ص حين قبض فقال والله ما مات
محمد ولا يموت هذا القول حتى يقطع ايدى رجال وارجلهم ولم يسكن الى موت النبى ص حتى تلا عليه ابو بكر انك
ميت وانهم ميتون فقال كانى لم اسمع هذه الاية واجيب عنه بان قصته فى حال موت النبى ص لا يدل على جهله
بالقرآن فان تلك الحالة كانت حالة تشويش البال واضطراب الاحوال والذهول عن الجليات والغفلة عن الواضحات
حتى انه قيل ان بعض الصحابة فى تلك الحالة طرء عليه الجنون وبعضهم صار اعمى وبعضهم صار اخرس وبعضهم

هام على وجه وبعضهم صلّى مقعدًا لا يقدر على القيام وفي قوله كأني لم اسمع هذه الآية دلالة على انه سمعها
وعلمها لكن ذهل عنها ويحتمل انه فهم من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله
وقوله تعالى ليستخلفنهم في الارض انه ينتهي الى اتمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور ومنها انه قال كل الناس افقه
من عمر حتى المخدرات في الحجال لما منع من المغالات في الصداق وروي انه قال يومًا في خطبة من غالى في صداق ابنته
جعلته في بيت المال فقالت له امراة كيف تمنعنا ما احل الله في كتابه بقوله تعالى وان آتيتم احديهن قنطارًا
فقال هذا القول واجيب بانه لم ينه نهي تحريم بل انما نهاه على معنى انه وان كان جائزًا شرعًا فتركه اولى نظرًا الى
المعاش وقوله كل الناس افقه من عمر فعلى طريق التواضع وكسر النفس ومنها انه اعطى ازواج النبي صلعم واقرض ومنع
فاطمة واهل البيت من خمسهم ومنها انه قضى في الجد بمائة قضية ومنها انه فضل في القسمة والعطاء المهاجرين
على الانصار والانصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن ذلك في زمن النبي صلعم ومنها انه منع المتعتين فانه
صعد المنبر وقال ايها الناس ثلث كن على عهد رسول الله صلعم انا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن
وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل واجيب عن الوجوه الاربعة بان ذلك ليس مما يوجب قدحًا فيه
فان مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية ليس ببدع ومنها انه حكم في الشورى بضد الصواب فانه خالف
النبي صلعم حيث لم يفوض تعيين الامام الى اختيار الناس وخالف ابا بكر حيث لم ينص على امامة واحد معين فاختار
الشورى وجعل الامامة في ستة نفر واجيب بان ذلك ليس من المخالفة في شيء كما مر من ان تنصيص ابي بكر
على واحد معين ليس مخالفة للنبي صلعم ومنها انه خرق كتاب فاطمة عليها السلام على ما روي من ان فاطمة
عليها السلام لما طالت المنازعة بينها وبين ابي بكر رد ابو بكر عليها فدك وكتب لها بذلك كتابا فخرجت
والكتاب في يدها فلقيها عمر فسئلها عن شانها فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب فخرقه ودخل على ابي بكر
وعاتبه على ذلك واتفقا على منعها عن فدك واجيب عنه بمنع صحة هذا الخبر كيف لم يروه احد من الثقات
واما مطاعن عثمان فمنها انه ولى عثمان من ظهر فسقه حتى احدثوا في امر المسلمين ما احدثوا فانه ولى الوليد بن
عقبة وظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على كوفة فظهر منه ما اخرجه
به اهل الكوفة عنها وولى عبد الله بن ابي سرح مصر فاساء التدبير فشكاه اهلها وتظلموا منه وولى معاوية
الشام فظهر منه الفتن العظيمة واجيب عنه بانه انما ولى من ولى لظنه انه من اهل الولاية ولا اطلاع على السرائر
وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقيق الفسق ومعاوية كان على الشام في زمن عمر ايضًا وانما ظهر منه
الفتن في زمان علي ومنها انه آثر اهله واقاربه بالاموال العظيمة وفرقها عليهم مبذرًا في التفرقة حتى
نقل انه دفع الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار واجيب بانها لم يكن من بيت المال بل من خاصة نفسه وتموله
وثروته مشهور وايثار اقاربه باموال خاصة مستحسن شرعًا ومنها انه حمى الحمى لنفسه عن المؤمنين وذلك
خلاف الشرع لان النبي صلعم جعل الناس في الماء والكلاء شرعًا واجيب بان اخذ الحمى لم يكن لنفسه بل لنعم
الصدقة والجزية والضوال وكان ذلك في زمن الشيخين ايضًا الا انه زاد في عهد عثمان لازدياد

مؤكد

شوكة الاسلام ومنها انه وقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب
عمارا حتى اصابه فتق وضرب اباذر ونفاه الى الربذة واجيب بان ضرب ابن مسعود ان صح فقد قيل انه لما اراد
عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم في كتاب الله طلب مصحفه منه فابى ذلك مع ما كان
فيه من الزيادة والنقصان ولم يرض ان يجعل موافقا لما اتفق عليه اجلة الصحابة فادبه عثمان لينقاد ولا نم انه
مات من ذلك وضرب عمار كان لما روي انه دخل عليه واساء عليه الادب واغلظ له في القول بما لا يجوز الاجتراء
بمثله على الائمة وللامام التاديب لمن اساء الادب عليه وان افضى ذلك الى هلاكه فلا اثم عليه لانه وقع من
ضرورة فعل ما هو جائز له كيف وان ما ذكره لازم على الشيعة حيث رووا ان عليا عم قتل اكثر الصحابة في حربه فاذا
جاز القتل لمفسدة جاز التاديب بالطريق الاولى وضرب اباذر لانه قد بلغه انه كان في الشام اذا صلى الجمعة واخذ
الناس في مناقب الشيخين يقول لهم ارايتم ما احدث الناس بعدهما شيدوا البنيان ولبسوا الناعم وركبوا
الخيل واكلوا الطيبات وكاد يفسد بذلك الامور ويشوش الاحوال فاستدعاه من الشام وكان اذا رای عثمان
قال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم فضربه عثمان بالسوط على ذلك تاديبا
وللامام ذلك بالنسبة الى من اساء الادب عليه وان افضى ذلك الى هلاكه ثم قال له اما ان تكف واما ان
تخرج الى حيث شئت فخرج الى الربذة غير منفي ومات فيها ومنها انه اسقط القود عن ابن عمر ومنها انه اسقط
الحد عن الوليد مع وجوبهما عليهما اما وجوب القود على عبيد الله بن عمر فلانه قتل الهرمزان ملك اهواز وقد
اسلم بعد ما اسر في فتح اهواز واما وجوب الحد على الوليد بن عقبة فلانه شرب الخمر واجيب عن الاول بانه اجتهد
وراى انه لا يلزمه حكم هذا القتل لانه وقع قبل عقد الامامة له وعن الثاني بانه اخر الحد ليكون على ثقة من شربه
الخمر وقبل ان يتيقن قضى نحبه وآل الامر الى علي عم فحده هو ومنها انه خذلته الصحابة حتى قتل وقال امير
المؤمنين علي عم قتله الله ولم يدفن الى ثلث يعني ان الصحابة خذلوه وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم
باستحقاقه لذلك لما ساغ لهم تاخير نصرته سيما الخذلان وقول علي عم قتله الله يشعر بان قتله كان بحق وعدم
دفنهم الى ثلثة ايام دليل على شدة غيظهم عليه وما ذلك الا لسلوكه طريقة غير مرضية واجيب عنه بان حديث
خذلان الصحابة وتركهم دفنه من غير عذر لو صح لكان قدحا فيهم لا فيه ونحن لا نظن بالمهاجرين والانصار
عموما وبعلي خصوصا ان يرضوا بقتل مظلوم في دارهم وترك دفن ميت في جوارهم سيما من هو قانت آناء الليل ساجدا
وقائما وعاكفا طول النهار وذاكرا وصائما شرفه رسول الله صلعم بابنتيه وبشره بالجنة واثنى عليه وكيف يخذلونه وقد
كان من ذمتهم وطول العمر في نصرتهم وعلموا سابقته في الاسلام وخاتمته الى دار السلام لكنه لم ياذن لهم في المحاربة
ولم يرض بها ولو امر بالمدافعة مجانبا عن اراقة الدماء ورضاء بسابق القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن
والحسين عليهما السلام في الدفع عنه مقدورا وكان امر الله قدرا مقدورا ومنها انه لم يحضر المشاهد
الثلثة واليه اشار بقوله وعابوا غيبته عن بدر واحد والبيعة اي بيعة الرضوان وذلك نقص بين في حقه
واجيب بان غيبته كانت بامر النبي صلعم وكفى به منقبة انه صلعم اقام يده في البيعة مقام يده وعلي عم افضل

الصحابة لکثرة جهاده وعظم بلائه فی وقایع النبی ص باجمعها ولم یبلغ احد درجته فی غزاة بدر وهی اول
حرب امتحن به المؤمنون لقلتهم وکثرة المشرکین فقتل علی ع الولید بن عتبة ثم ربیعة ثم شیبة ثم ابن ربیعة ثم
العاص بن سعد ثم سعد بن العاص ثم حنظلة بن ابی سفیان ثم طعیمة بن عدی ثم نوفل بن خویلد ولم یزل یقاتل حتی
قتل نصف المشرکین والباقی من المسلمین وثلاثة آلاف من الملائکة المسومین قتلوا النصف الاخر ومع ذلک
کانت الرایة فی ید علی وفی غزاة احد جمع له الرسول بین اللواء والرایة وکانت رایة المشرکین مع طلحة بن ابی
طلحة وکان یسمی کبش الکتیبة فقتله علی ع فاخذ الرایة غیره فقتله علی ع ولم یزل یقتل واحدا بعد واحد حتی
قتل تسعة نفر فانهزم المشرکون واشتغل المسلمون بالغنایم فحمل خالد بن الولید باصحابه علی النبی ص فضربوه
بالسیوف والرماح والحجر حتی غشی علیه فانهزم الناس عنه سوی علی ع فنظر الیه النبی بعد افاقته وقال اکفنی هؤلاء
فهزمهم علی عنه وکان اکثر المقتولین منه ع وفی یوم الاحزاب وقد بالغ فی هذا الیوم فی قتل المشرکین وقتل عمرو بن
عبدود وکان بطل المشرکین ودعا الی البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون وعلی ع یروم مبارزته والنبی یمنعه من
ذلک لینظر صنیع المسلمین فلما رای امتناعهم اذن له وعممه بعمامته ودعا له قال حذیفة لما دعا عمرو الی المبارزة احجم
المسلمون عنه کافة ما خلا علیا ع فانه برز الیه فقتله الله علی یدیه والذی نفس حذیفة بیده لعمله فی ذلک الیوم
اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد الی یوم القیمة وکان الفتح فی ذلک الیوم علی ید علی ع وقال النبی ص لضربة علی ع
خیر من عبادة الثقلین وفی غزاة خیبر واشتهار جهاده فیها غیر خفی وفتح الله تعالی علی یدیه فان النبی ص حصر حصنهم
بضعة عشر یوما وکانت الرایة بید علی ع فاصابه رمد فسلم النبی ص الرایة الی ابی بکر وانصرف مع جماعة فرجعوا
منهزمین خائفین فدفعها من الغد الی عمر ففعل مثل ذلک فقال ص لاسلمن الرایة غدا الی رجل یحبه الله تعالی
ورسوله ویحب الله تعالی ورسوله کرارا غیر فرار ایتونی بعلی ع فقیل به رمد فتفل فی عینیه ودفع الرایة الیه
فقتل مرحبا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب ففتح علی الباب واقلعه وجعله جسرا علی الخندق وعبروا
وظفروا فلما انصرفوا اخذه بیمینه ودحاه اذرعا وکان یغلقه عشرون رجلا وعجز المسلمون عن نقله حتی
نقله سبعون رجلا وقال علی ع ما قلعت باب خیبر بقوة جسمانیة ولکن قلعته بقوة ربانیة وفی غزاة حنین
وقد سار النبی ص فی عشرة آلاف من المسلمین فتعجب ابوبکر من کثرتهم وقال لن نغلب الیوم لقلة فانهزموا باجمعهم
ولم یبق مع النبی ص سوی تسعة نفر علی ع والعباس وابنه الفضل وابو سفیان بن الحرث ونوفل بن الحرث وربیعة بن
حرث وعبد الله بن زبیر وعتبة ومصعب ابنا ابی لهب فخرج ابو جرول وقتله علی ع فانهزم المشرکون واقبل
النبی ص وسادقوا العدو فقتل علی ع منهم اربعین وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغیر ذلک من الوقایع
الماثورة والغزوات المشهورة التی نقلها ارباب السیر فیکون علی افضل لقوله تعالی فضل الله المجاهدین علی
القاعدین درجة ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول ص لانه فی صغره کان فی حجره وفی کبره کان ختنا له
یدخله کل وقت وکثرة استفادته منه لان النبی ص کان فی غایة الحرص علی ارشاده وقد قال حین نزل قوله تعالی وتعیها
اذن واعیة اللهم اجعلها اذن علی ع وقال علی ما نسیت بعد ذلک شیئا وقال علمنی رسول الله ص الف

باب

باب من العلم فانفتح لی من کل باب الف باب ورجعت الصحابة الیه فی اکثر الوقایع بعد غلطهم وقال

النبی ص اقضاکم علی واستند الفضلاء فی جمیع العلوم الیه کالاصول الکلامیة والفروع الفقهیة وعلم

التفسیر وعلم التصوف وعلم النحو والصرف وغیرها فان خرقة المشایخ تنتهی الیه وابن العباس رئیس المفسرین

تلمیذه وابو الاسود الدئلی دوّن النحو بتعلیمه وارشاده واخبر هو بذلک حیث قال والله لو کسرت لی الوسادة

لحکمت بین اهل التوریة بتوراتهم وبین اهل الزبور بزبورهم وبین اهل الانجیل بانجیلهم وبین اهل الفرقان

بفرقانهم والله ما نزلت من آیة فی بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او لیل او نهار الا انا اعلم فیمن نزلت

وفی ای شیء نزلت واذا کان اعلم یکون افضل ولقوله تع وانفسنا وانفسکم لیس المراد به نفسه لان احدا لا

یدعو نفسه کالامام نفسه ولیس المراد به فاطمة والحسن والحسین ع لانهم اندرجوا فی قوله تع ابناءنا وابناءکم

ونساءنا ونساءکم فلا بد وان یکون شخصا آخر غیر نفسه وغیر فاطمة والحسن والحسین ولیس غیرها علی بالاجماع

فتعین ان یکون علیا ع وبیان دلالته علی کونه افضل الصحابة ان دعائه للمباهلة یدل علی انه فی غایة

الشفقة والمحبة بعلی ع والا لقال المنافقون ان الرسول لم یدع للمباهلة من یحبه ویجد رغبة من العذاب

ولکثرة سخاوته علی غیره یدل علی ذلک ما اشتهر عنه من ایثار المحاویج علی نفسه واهل بیته حتی انه جاد بقوته

وبقوت عیاله وبات طاویا هو وایاهم ثلثة ایام حتی انزل الله تع فی حقهم ویطعمون الطعام علی حبه مسکینا

ویتیما واسیرا وتصدق فی الصلوة بخاتمه ونزل فی شانه انما ولیکم الله ورسوله والذین امنوا الذین یقیمون

الصلوة ویؤتون الزکوة وهم راکعون وکان ازهد الناس بعد النبی ص لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنیا

مع اقتداره علیها لاتساع ابواب الدنیا علیه ولهذا قال یا دنیا یا دنیا الیک عنی ابی تعرضت ام الی تشوقت

لا حان حینک هیهات هیهات غری غیری لا حاجة لی فیک قد طلقتک ثلاثا لا رجعة فیها فعیشک قصیر

وخطرک کثیر وملکک حقیر وقال والله لدنیاکم هذه اهون فی عینی من عراق خنزیر فی ید مجذوم

وکان اخشن الناس ماکلا وملبسا ولم یشبع من طعام قط قال ابو عبد الله بن رافع دخلت علیه یوما فقدم

جرابا مختوما فوجدنا فیه خبز شعیر یابسا مرضوضا فاکلنا منه فقلت یا امیر المؤمنین لم ختمته فقال خفت

هذین الولدین یلتانه بزیت او سمن وهذا شیء اختص به علی ولم یشارکه فیه غیره ولم ینل احد بعض درجته

وکان نعلاه من لیف ویرقع قمیصه بجلد تارة وبلیف اخری وقل ان یاتدم فان فعل فبالملح او الخل وان زاد

فبنبات الارض فان ترقی فبلبن وکان لا یاکل اللحم الا قلیلا ویقول لا تجعلوا بطونکم مقابر الحیوان واعبدهم

حتی روی ان جبهته صارت کرکبة البعیر لطول سجوده وکان یحافظ علی النوافل وکانوا یستخرجون النصول

من جسده وقت الصلوة لانقطاعه بالکلیة الی الله تع واستغراقه فی المناجات معه تع واحلمهم حتی ترک

عبد الرحمن بن ملجم فی داره وجواره ویعطیه العطا مع علمه وعفی عن مروان حین اخذ یوم الجمل مع شدة

عداوته له وقوله فیه ستلقی الامة منه ومن ولده یوما احمر وعفی عن سعید بن العاص وکان عدوا له غایة

العداوة ولما حارب معاویة سبق اصحاب معاویة الی الشریعة فمنعوه الماء فلما اشتد عطش اصحابه

حمل عليهم فهزمهم وملك الشريعة فاراد اصحابه ان يفعلوا ذلك بهم فنهاهم عن ذلك وقال افسحوا لهم عن بعض الشريعة
ففي حد السيف ما يغني عن ذلك واشرفهم خلقا واطلقهم وجها حتى نسب الى الدعابة مع شدة باسه وهيبته قال
صعصعة بن صوحان كان فينا كاحدنا في لين جانبه وشدة تواضعه وسهولة قياده وكنا نهابه مهابة
الاسير المربوط للسياف الواقف على راسه واقدمهم ايمانا يدل على ذلك ما روي ان النبي قال بعثت يوم الاثنين
واسلم علي ع يوم الثلثا ولا اقرب من هذه المدة وقوله ع اولكم اسلاما علي بن ابي طالب ع وما روي عن علي انه
كان يقول انا اول من صلى واول من امن بالله ورسوله ولا يسبقني الى الصلوة الا نبي الله وكان قوله مشهورا
بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم ايمانا من الصحابة كان افضل منهم لقوله تعالى و
السابقون السابقون اولئك المقربون وروي انه قال ع على المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق الاكبر امنت
قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر وافصحهم لسانا على ما يشهد
به كتاب نهج البلاغة وقال البلغاء ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق واسدهم رايا واكثرهم حرصا
على اقامة حدود الله ولم يتساهل في ذلك اصلا ولم يلتفت الى القرابة والمحبة واحفظهم لكتاب الله تعالى
العزيز فان اكثر ائمة القراءة كابي عمرو وعاصم وغيرهما يسندون قرائتهم اليه فانهم تلامذة ابي عبد الرحمن السلمي
وهو تلميذ علي ع والاخباره بالغيب في ذلك كاخباره بقتل ذي الثدية ولما لم يجده اصحابه بين القتلى قال والله
ما كذبت فاعتبر القتلى حتى وجده وشق قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي المراة عليها شعر ينجذب كتفه معها
ويرجع مع تركها وقال اصحابه ان اهل النهروان قد عبروا فقال ع لم يعبروا فاخبروه مرة ثانية فقال لم يعبروا فقال جندب
بن عبد الله الازدي في نفسه ان وجدت القوم قد عبروا كنت اول من يقاتله قال فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا فقال
يا اخا الازد اتبين لك الامر وذلك يدل على اطلاعه ع على ما في ضميره واخبره ع بقتل نفسه في شهر رمضان وقيل له قد مات
خالد بن عرفطة بوادي القرى فقال لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن عمار
فقام رجل من تحت المنبر وقال والله اني لك لمحب وانا حبيب قال اياك ان تحملها ولتحملنها فتدخل بها من هذا
الباب واوما الى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين ع جعل على مقدمته خالدا وحبيب صاحب
رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل واستجابة دعائه فانه لغاية شهرته غني عن البيان وظهور
المعجزات عنه وقد اشرنا الى ذلك فيما تقدم واختصاصه بالقرابة والاخوة فانه ع لما اخى بين الصحابة
اتخذ عليا اخا لنفسه ووجوب المحبة فانه ع كان من اولي القربى ومحبة اولي القربى واجبة لقوله تعالى قل لا اسئلكم
عليه اجرا الا المودة في القربى والنصرة لرسول الله ص يدل عليه قوله في حق النبي فان الله هو مولاه وجبريل وصالح
المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي ع على ما صرح به المفسرون والمراد بالمولى هو الناصر ومساواة الانبياء يدل
على ذلك قوله ع من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابرهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى
في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب ع اوجب مساواته للانبياء في صفاتهم والانبياء افضل من باقي الصحابة
فكان علي ع افضل من باقي الصحابة لان المساوي للافضل افضل وخبر الطائر اهدي الى النبي ص طائر مشوي

قال

فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك حتى ياكل معي فجاء علي رض واكل والاحب الى الله تع افضل وخبر المنزلة وخبر
الغدير وقد مر ذكرهما وغيره من الاخبار التي تقدم ذكر بعضها ولانتفاء سبق كفره فانه لم يكفر بالله قط بل هو من
حين بلوغه كان مسلما مؤمنا بخلاف ابي بكر وسائر الصحابة فانهم كانوا قبل بعثة النبي صلعم كفرة ولكثرة الانتفاع به يعني انتفاع المسلمين
به اكثر من انتفاعهم بغيره يدل على ذلك كثرة حروبه وقوة شوكة الاسلام به وتميزه بالكمالات النفسانية كالعلم
والسخاوة والشجاعة وحسن الخلق والبدنية كمزيد القوة وشدة الباس والخارجية من كونه ابن عم رسول الله
وزوج البتول وابا السبطين الى غير ذلك واجيب بانه لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات
واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله تع بعد ما ثبت من الاتفاق
الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر ودلالة الكتاب والسنة والآثار والامارات على ذلك اما الكتاب فقوله تع
وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في حق ابي بكر رض والاتقى
الاكرم لقوله تع ان اكرمكم عند الله اتقيكم ولا نعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا لان للنبي صلعم عنده
نعمة تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ودخل في الخطاب علي رض
فيكون مامورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله لابي بكر وعمر هما
كهولا اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله ما ينبغي لقوم فيهم ابو
بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا لكن هو شريكي
في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله واين مثل ابي بكر كذبني الناس وهو
صدقني وامن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقوله لابي الدرداء
حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين
على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن انما يساق لاثبات افضلية
المذكور ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل
دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية الاخر وعن عمرو بن العاص قال قلت لرسول الله صلعم اي الناس
احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال ابوها قلت ثم من قال عمر وقال النبي صلعم لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن
عبد الله بن حنطب ان النبي صلعم راى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الآثار فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله
حاضر حي افضل امة النبي صلعم بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس افضل بعد النبي صلعم قال
ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن
علي رض خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه لما قيل له ما توصي فقال رض ما اوصى رسول الله
حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات فما تواتر
في ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة وتالف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك
واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور

وشدة بلائه

اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح جانب المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وثل عرشهم الراسي البنيان

الثابت الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور وافاضة العدل وتقوية الضعفاء ومن اعراضه عن متاع

الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها وفي ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء لواء الاسلام وجمع الناس على مصحف

واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين والانفاق في نصرة الدين والمهاجرة بهجرتين

وكونه ختنا للنبي صلعم على ابنتين والاستحياء من ذي النورين وتبشيره بقوله صلعم عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله صلعم

الا استحيي ممن تستحيي منه ملائكة السماء وقوله صلعم انه يدخل الجنة بغير حساب والنقل المتواتر دل على امامة الاحد

عشر ولوجوب العصمة وانتفائها من غيرهم ووجود الكمالات فيهم ذهبت الامامية الى ان الامام الحق بعد رسول الله

اثنا عشر نفرا علي بن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق

ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي بن موسى الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه حسن العسكري

ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي صلوات الله عليهم اجمعين ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابق على من بعده ويروون عن النبي صلعم انه قال للحسين ع ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم

وعن مسروق انه قال بينا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ يقول لنا شاب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده

خليفة قال انك لحديث السن وان هذا شيء ما سئلني احد عنه نعم عهد الينا نبينا صلعم ان يكون بعده اثنا عشر خليفة

عدد نقباء بني اسرائيل ويتشبثون تارة بانه يجب في الامام العصمة وغير هؤلاء ليسوا معصومين اجماعا فتعينت العصمة

لهم والا لزم خلو الزمان عن المعصوم وقد بينا استحالته واخرى بان الكمالات النفسانية والبدنية باجمعها موجودة

في كل واحد منهم فهو افضل اهل زمانه فتعين للامامة لانه يقبح عقلا رياسة المفضول على الفاضل ولا يخفى على المتامل

ما فيه بعد الاطلاع على ما سبق ومحاربو علي ع كفرة لقوله صلعم حربك حربي يا علي ولا شك ان محارب رسول الله صلعم

كافر ومخالفوه فسقة لان حقيقة امامته واضحة فمتابعته واجبة فمن خالفه يكون مخالفا لسبيل المؤمنين ومن

يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والحق ان محارب علي ع يكون مخطئا ظاهرا فيكون من

الفئة الباغية ان كانت محاربته عن شبهة وكذا محارب كل واحد من الخلفاء الراشدين واما مخالفه فلا يخ اما

ان يكون عن اجتهاد اولا فان كان الاول فالظاهر ان خطاءه لا ينتهي الى التفسيق لانه مجتهد والمخطئ في الاجتهاد

لا يكون فاسقا وان كان الثاني فلا شك في فسقه وكذا مخالفة ساير الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين

المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك حكم المثلين واحد السمع دل على امكان

التماثل اختلفوا في انه هل يمكن وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم ام لا ذهب المليون الى امكانه وذهب بعض الاوائل

الى امتناعه واحتج المص على امكانه بدليلين عقلي وسمعي اما العقلي فهو ان حكم المثلين واحد واذا كان احد المثلين

ممكنا كان الآخر ايضا ممكنا والا لم يكن مثلين ما فرضناهما مثلين واما السمعي فقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض

بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم واحتج من زعم ان مثل هذا العالم ممتنع بوجهين احدهما انه لو وجد عالم

آخر لكان كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كريتين متماثلتين الا بتحقق فرجة بينهما الثاني انه لو وجد عالم

آخر مثل هذا العالم لكان فيه ايضا العناصر الاربعة فان لم تطلب امكنة عناصر هذا العالم لزم اختلاف متفقات
الطبايع فى مقتضياتها وان طلبت لزم ان يكون فى الامكنة الاخر بالقسر دائما والجواب عن الاول انا لا نسلم ان العالم
كرة ولو سلم فلا نسلم وجوب الخلاء بينهما لم لا يجوز ان يكون فى ثخن جسم آخر وعن الثانى انا لا نسلم انه يلزم اختلاف
متفقات الطبايع فى مقتضياتها اقول لجواز ان يقتضى كل فى عالمه مكانا مماثلا لمكان مماثله مثلا ارض كل عالم
يقتضى مركز هذا العالم ونار كل عالم يقتضى محيط هذا العالم وانما لم نسند المنع بما استند فى المشهور اعنى لجواز
ان يكون طبايع عناصر عالم مخالفة لطبايع عناصر عالم اخر وان كانت مماثلة لها فى الجسمية لان اختلاف طبايع
عناصر العالمين ينافى تماثلهما والى هذين الجوابين اشار بقوله والكروية ووجوب الخلاء واختلاف المتفقات ممنوعة
واختلفوا فى ان العالم هل يصح ان يعدم ويفنى ام لا فذهب الفلاسفة الى امتناعه ذهابا الى انه قديم وما ثبت
قدمه امتنع عدمه وذهب الكرامية والجاحظ الى ان العالم محدث ومع ذلك ممتنع الفناء وذهب الاشاعرة
وابو على الى ان جواز فناء العالم يعلم بالعقل وذهب ابو هاشم الى انه انما يعرف بالسمع والمص اختار ان جواز عدمه
يعلم بالعقل ووقوع عدمه بالسمع اما الاول فلانه ممكن والممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود اذ لو امتنع عليه
العدم لزم الانقلاب من الامكان الذاتى الى الوجوب الذاتى والى هذا المعنى اشار بقوله والامكان يعطى جواز
العدم اقول فيه نظر لان الممكن يجوز ان يمتنع فناؤه اعنى عدمه الطارى بعد وجوده ولا يلزم من ذلك انقلابه من
الامكان الذاتى الى الوجوب الذاتى وانما كان يلزم لو امتنع عليه العدم مط طاريا كان او مبتدءا وقد مر بيان
ذلك مستقصى فى مبحث ان المعدوم لا يعاد واما الثانى فلان الدلائل السمعية تدل على وقوع العدم مثل قوله تع
كل شئ هالك الا وجهه وقوله تع كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله تع هو الاول والآخر
والآخرية فى حقه تع انما يتحقق ان لو بقى بعد فناء ما سواه وقوله تع يوم نطوى السماء كطى السجل للكتب الى غير ذلك
من النصوص القطعية والى هذا المعنى اشار بقوله والسمع دل عليه اى على العدم وقوله ويتاول فى المكلف بالتفرق
كما فى قصة ابرهيم ع اشارة الى جواب خل مقدر تقديره ان القول بوقوع العدم ينافى القول بالمعاد لان اعادة
المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق المعاد وتقرير الجواب انه لا اشكال فى غير المكلفين
فانه يجوز ان يعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه يتاول انه يعدم بتفرق الاجزاء ويتاول
المعاد بجمع تلك الاجزاء وتاليفها بعد التفريق والذى يصحح هذا التاويل قصة ابرهيم ع فانه لما طلب اراءة
احياء الموتى حيث قال رب ارنى كيف تحيى الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى قال الله تع فى جوابه
فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك فانه يظهر منه انه اراد باحياء
الموتى تاليف الاجزاء المتفرقة بالموت واثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام
بالجوهر ولانتفاء الاولوية ولاستلزام انقلاب الحقايق او الدور ذهب ابو على وابو هاشم واتباعهما
الى ان الله تع يخلق الفناء فيفنى به جميع الاجسام لكونه ضدا ومنافيا لها ثم قال ابو على انه يخلق لكل جوهر فناء
وقال ابو هاشم ان فناء واحدا يكون لافناء الكل والمص ابطل هذا المذهب لما كان مشتملا على ثلثة دعاو

احدها ان الفناء موجود وثانيها انه مناف لما سواه من الموجودات وثالثها انه يفنى به الموجودات جعل ابطال كل منها وجها عليحدة اما ابطال ان الفناء موجود فلانه لو كان موجودا وقد كان معدوما قبل والا لم يكن ما فرضنا فانيا موجودا اصلا فعدمه اما لذاته فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى او الوجوب والا لم يقبل الوجود واما بسبب وجود ضده وح يستلزم الدور والى هذا اشار بقوله ولاستلزام انقلاب الحقائق او الدور واما ابطال انه مناف لما سواه فلانه ان كان قائما بذاته كان جوهرا فلا يكون ضدا للجوهر وان كان قائما بغيره فلا بد وان يكون قائما بجوهر ابتداء او بواسطة فلا يكون على هذا التقدير ايض ضدا للجوهر فلا يكون على التقديرين منافيا للجوهر والى هذا المعنى اشار بقوله لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر واما ابطال انه يفنى به الموجودات فلان اعدام الموجود ليس اولى من اعدام ذلك الموجود اياه ومنعه عن الدخول فى الوجود بل يقال هذا اولى من ذلك لما اشتهر من ان الدفع اسهل من الرفع والى هذا اشار بقوله ولانتفاء الاولوية واثبات بقاء

لا فى محل يستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين واثباته فى محل يستلزم توقف الشئ على نفسه اما ابتداء او بواسطة ذهب طايفة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم بذاته فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر والمص ابطل هذا المذهب وقال فى ابطاله واثبات بقاء لا فى محل يستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين وذلك لان البقاء لا يخ اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان الاول يلزم الترجيح من غير مرجح لانه يمكن ان يكون كل من الجوهرين اعنى الجوهر الذى هو باق بالبقاء والجوهر الذى هو البقاء شرطا للآخر لاستحالة الدور فيكون احدهما شرطا للآخر من غير عكس فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه لم يكن جعل احدهما شرطا للآخر اولى من العكس وان كان الثانى يلزم اجتماع النقيضين لانه باعتبار ان يكون قائما بذاته لا يكون فى محل وباعتبار كونه عرضا يكون فى محل فيلزم اجتماع النقيضين وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا اراد الله تعالى اعدام الجوهر لم يوجد البقاء فانتفى الجوهر فابطل المص ذلك المذهب بان حصول البقاء فى المحل يستلزم توقف الشئ على نفسه اما ابتداء او بواسطة وذلك لان حصول البقاء فى المحل يتوقف على حصول المحل فى الزمان الثانى فحصوله فى الزمان الثانى اما نفس البقاء فيلزم توقف الشئ على نفسه ابتداء او معلول البقاء فيلزم توقف الشئ على نفسه بواسطة

ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضى وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسمانى من دين محمد صلى الله عليه وسلم مع امكانه

ولا يجب اعادة فواضل المكلف اختلفوا فى المعاد فاطبق المليون على المعاد الجسمانى وذهب طايفة من المحققين الى ان المعاد النفسانى والمراد به وجود الروح بعد موت البدن وخرابه ويمكن اثباته بالبراهين العقلية واما المعاد الجسمانى فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه لكن يجب ان يعتقد على الوجه الذى ذكره الانبياء لانهم صادقون وذهب طايفة الى نفيهما والمص احتج على وجود المعاد بوجهين الاول ان الله تعالى وعد المكلف بالثواب على الطاعة وتوعد بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب بعد الموت الا بعد العود فيجب العود ايفاء للوعد والوعيد والثانى ان الله تعالى كلف بالاوامر والنواهى فيجب ان يصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب البعث بمقتضى الحكمة والا لكان ظالما تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا وهذا البيان مبنى على قاعدة

الحسن

التحسين والتقبيح العقليين وان العدل واجب على الله تعالى كما هو مذهب المصنف والحق ان المعاد الجسماني والروحاني كلاهما
واقع اما الروحاني فلما تبين من ان النفس تبقى بعد خراب البدن ولها سعادة وشقاوة وقد جاء في القران مثل قوله تعالى
ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما اتيهم الله من فضله وقوله تعالى
يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واما المعاد الجسماني فلا يستقل العقل باثباته ولكن
قد ورد في القران آيات كثيرة دالة على اثباته بحيث لا يقبل التاويل منها قوله تعالى من يحيي العظام وهي
رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل
الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه ءاذا كنا عظاما نخرة
وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر
علينا يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما لا يحصى
فالمعاد الجسماني من ضروريات دين محمد صلى الله عليه وسلم لانه امر ممكن اخبر به الصادق فيجب التصديق والايمان به وانما قلنا انه
ممكن لان المراد به جمع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة قوله ولا يجب اعادة فواضل المكلف اشارة الى جواب
شبهة تقريرها ان المعاد الجسماني غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا بحيث صار جزء بدن الماكول جزء بدن الاكل
فهذا الجزء اما ان لا يعاد اصلا وهو المطلوب او يعاد في كل واحد منهما وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه
في آن واحد جزء في شخصين متباينين او يعاد في احدهما وحده فلا يكون الاخر معادا بعينه وهذا مع افضائه
الى الترجيح بلا مرجح يثبت مقصودنا وهو انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم تقرير الجواب ان
المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذا الجزء فضل
في الانسان الاكل فلا يجب اعادته فيه وهذا معنى قول المصنف ولا يجب اعادة فواضل المكلف قوله تعالى انه كان من الاجزاء
الاصلية للماكول اعيد فيه والا فلا وعدم انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق
وتولد البدن من غير توالد وتناهي القوى الجسمانية استبعادات احتج المنكرون للمعاد على امتناع حشر
الاجساد بانه لو ثبت المعاد الجسماني فاما ان يكون عود الروح الى البدن في عالم العناصر وهو التناسخ او في عالم
الافلاك وهو يوجب انخراق الافلاك وهو محال وبانه يلزم تولد البدن من غير التوالد وذلك عند البعثة
وهو ممتنع وعلى امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها في عالم العناصر ولا في عالم الافلاك لانها لا تسعها
لقوله تعالى وجنة عرضها كعرض السماء والارض فبالضرورة يكون فوق الافلاك اعني خارجها وذلك محال لان
الفلك المحيط بجميع الافلاك محدد للجهات وبه ينتهي عالم الجسمانيات وعلى امتناع تابيد الثواب والعقاب
بانه يلزم دوام الحيوة مع الاحتراق وعدم تناهي القوى الجسمانية لان وصول الثواب دائما ووصول العقاب دائما
بالنسبة الى البعض دائما يوجب التحريكات الغير المتناهية واجاب المصنف عن هذه الوجوه بانها استبعادات ولا
امتناع في شيء مما ذكر فان الافلاك حادثة كما ذكر فيكون عدمها جائزا فكان انخراقها ايضا جائزا على ان عود
الروح الى البدن في عالم العناصر لا يوجب التناسخ وحصول الجنة فوق الافلاك جائز وما ذكر من حديث

المجرد فهو مسئلة فلسفية لا نسلمها ودوام الحيوة مع دوام الاحتراق ممكن والتولد ايض ممكن كما في حق آدم عليه السلام
والقوى الجسمانية قد لا يتناهى انفعالها وكذا فعلها بواسطة ويستحق الثواب وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم
والاجلال والمدح وهو قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع قصد الى الرفع فيه بفعل الواجب والمندوب وفعل
ضد القبيح وهو تركه على مذهب من يثبت الترك ضدا والاخلال به اي بالقبيح يشترط فعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه
يعني يشترط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعل الواجب ان يفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب
كذلك اي يشترط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعل المندوب ان يفعله لندبه او لوجه ندبه والضد لانه ترك
قبيح اي انما يستحق فاعل ضد القبيح الثواب والمدح اذا فعله لانه ترك قبيح والاخلال به اي بالقبيح لانه
اخلال به فانه اذا فعله لانه اخلال بالقبيح يستحق الثواب والمدح فانه لو فعل الواجب او المندوب لا لما
ذكرنا لم يستحق مدحا ولا ثوابا بهما وكذا لو ترك القبيح او اخل به لغرض آخر من لذة او غيرها لم يستحق المدح
والثواب وانما يستحق الثواب والمدح بفعل الطاعة لان الطاعة مشقة الزمها الله تع للمكلف فلو لا المشقة
من غير عوض ظلم وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم والعوض لا يكون الا النفع ولا يصح الابتداء به اذ لو امكن الابتداء به
لكان التكليف عبثا وكذا يستحق العقاب وهو الضرر المستحق المقارن للاهانة والذم وهو قول ينبئ عن
اتضاع حال الغير مع قصده بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف وذلك لان المكلف اذا علم
ان المعصية يستحق بها العقاب فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها واللطف على الله واجب ولدلالة
السمع من القرآن والاحاديث على ان فعل القبيح والاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب ولما كان لقائل
ان يقول لو كان الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق المدح لكان المكلف
اذا اخل بالواجب وبالقبيح كان مستحقا للمدح والذم ايض فيلزم اجتماع الاستحقاقين اي استحقاق المدح والذم
في مكلف وهو ممتنع اجاب بقوله ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين استحقاق المدح باعتبار
الاخلال بالقبيح واستحقاق الذم باعتبار الاخلال بالواجب وايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح ذهب ابو القاسم
البلخي الى ان ايجاب هذه التكاليف وقع شكرا للمنعم التي انعم الله بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا فبين المص بطلانه
بان ايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح عند العقلاء اذ يقبح عقلا ان ينعم الانسان على غيره نعمة ثم يكلفه ويوجب
عليه شكره على تلك النعمة من غير ان يصل اليه ثواب والقبيح لا يصدر عن الله تع فتعين ان يكون ايجاب التكاليف
لاستحقاق الثواب ولقضاء العقل به مع الجهل دليل آخر على بطلان هذا المذهب تقريره ان العقل يقضي بوجوب
شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف الشرعية وقضاء العقل بوجوب الشكر مع الجهل بالتكاليف يوجب الحكم بان
التكاليف ليست شكرا اقول فيه منع ظ ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به الواجب او
المندوب او الاخلال به اي بالقبيح شاقا اذ المقتضي لاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت انتفى الثواب
ولا يشترط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة دفع الندم على فعل الطاعة فان الطاعة حال صدورها
عن الفاعل يمتنع الندم عليها فلا فائدة في اشتراط دفعه مع انها سبب لاستحقاق الثواب نعم دفع الندم

شرطا

شرط في بقاء استحقاق الثواب وكذا لا يشترط في استحقاق الثواب انتفاء النفع العاجل اذا فعل الفعل المكلف به للوجه

اي اذا اوقعه لوجه الوجوب او للوجوب في الواجب او لوجه الندب او للندب ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم

الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما ذهب المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان يقترن

بالاهانة واختاره المص واحتج عليه بانا نعلم بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف به فانه يستحق التعظيم و

الاجلال وكل من فعل الفعل القبيح فانه يستحق الاهانة والاستخفاف ويجب دوامهما ذهب المعتزلة الى انه يجب

دوام ثواب اهل النعيم وعقاب اهل الجحيم واختاره المص واحتج عليه بوجوه الاول ان دوام الثواب على الطاعة

وكذا دوام العقاب على المعصية يبعث المكلف على فعل الطاعة ويزجره عن المعصية فيكون لطفا واللطف واجب

واليه اشار بقوله لاشتماله على اللطف الثاني ان المدح والذم دايمان اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم العاصي

وهما معلولا الطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر

واليه اشار بقوله ولدوام المدح والذم الثالث ان الثواب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه الالم بانقطاعه والعقاب

لو كان منقطعا لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب خالصين عن شوب لكن يجب خلوصهما

لما ياتي متصلا بهذا البحث والى هذا اشار بقوله ولحصول نقيضهما لولاه اي الجزم بانقطاع الثواب الذي هو النفع

حصول ضرر الالم الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر حصول نفع السرور الذي هو نقيضه

ويجب خلوصهما اي خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان انقص حالا

من العوض والتفضل اذا كانا خالصين وانه غير جائز والى هذا اشار بقوله والا لكان الثواب انقص حالا من العوض

والتفضل على تقدير حصوله اي حصول الخلوص فيهما اي في العوض والتفضل واما العقاب فلانه ادخل في باب الزجر

من الثواب فيجب خلوصه بالطريق الاولى والى هذا اشار بقوله وهو ادخل في باب الزجر ولما كان للقائل ان يقول

ان الثواب لا يخلص عن الشوب لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان ادنى مرتبة يكون مغتما اذا شاهد من هو

اعلى درجة ولانه يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله تع ويجب عليهم الاخلال بالقبايح وكل ذلك مشقة فلا

يكون الثواب خالصا من الشوايب واهل النار يتركون القبايح فيجب ان يثابوا بتركها فلا يكون عقابهم

خالصا عن شوب من الثواب اجاب عنه فقال وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الازيد من مرتبته فلا يكون مغتما

بمشاهدة من هو اعظم درجة منه ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتفاء المشقة وغناهم بالثواب ينفي عنهم مشقة

ترك القبايح واهل النار ملجأون الى ترك القبايح فلا يثابون به فيكون عقابهم خالصا عن الشوب ويجوز توقف

الثواب على شرط والا لاثيب العارف بالله تع خاصة ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب يجوز ان يتوقف

على شرط واختاره المص واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب على شرط لكان العارف بالله تع وحده من غير

ان يصدق النبي في رسالته مثابا والتالي بط بالاتفاق بيان الملازمة ان العارف بالله تع وحده من غير

وان لم يصدق النبي والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ذهب جماعة من المعتزلة

الى الاحباط والتكفير على معنى ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بمعصيته المتاخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة

ان يصدق النبي له معرفة مستقلة فلم يجز توقف الثواب على شرط لوجب ان يثاب بالمعرفة المستقلة تم

المراد بالاحباط اسقاط الطاعة وبالتكفير اسقاط المعصية
بالطاعة كما اشار اليه بقوله يسقط ثوابه الا انه غير مختص بالطاعة
بالثواب اطلاقا لاسم المسبب على السبب ١٢

بطاعته المتاخرة ونفاه المحققون واختاره واحتج عليه بانه ظلم لان من اطاع واساء وكان اسائته اكثر يكون بمنزلة

من لم يحسن ومن كان احسانه اكثر يكون بمنزلة من لم يسئ وان تساويا يكون مساويا لمن لم يصدر عنه احدهما وليس كك

عند العقلاء ولقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايفاء بوعده واجب ثم القائلون بالاحباط والتكفير

اختلفوا فقال ابو علي ان المتاخر يسقط المتقدم ويبقى هو على حاله وقال ابو هاشم ينتفي الاقل بالاكثر وينتفي

من الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى الزايد مستحقا وان تساويا صار كان لم يكن وهذا هو الموازنة والمص اراد

ابطال مذهب ابي هاشم فقال ولعدم الاولوية اذا كان الآخر ضعفا وحصول المتناقضين مع التساوي تقريره

انا لو فرضنا انه استحق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فاسقاط احدى الخمستين العقاب من

دون الاخرى ليس اولى من العكس فاما ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبه ولا يسقط شيء منهما وهو المط ولو

فرضنا انه استحق خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم اسقاط احدهما للآخر لم يسقط الباقي

بالمعدوم لاستحالة صيرورة المغلوب في المعدوم غالبا ومؤثرا وان تقارنا لزم وجودهما وعدمهما معا لان علة

عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما دفعة وجدا دفعة لان العلة موجودة حال حدوث المعلول وهما

موجودان حال كونهما معدومين فيلزم الجمع بين النقيضين واجيب بان كل واحد من العملين يؤثر في الاستحقاق

الناشي عن الاخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما لم يتحد في

المزاج ايض والحق انه ليس ههنا تاثير وتاثر حقيقي بل معنى احباط الطاعة واستحقاق الطاعة واستحقاق

الثواب ان الله تع لا يثيبه عليها ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها ويترك العقوبة على المعصية بقدرها وخرج

الجواب عن الصورة الاولى ايض فان اسقاط احدى الخمستين وان لم يكن اولى من الاخرى لكن المختار يرجح ايهما شاء

على ما مر من امثلة الهارب والجايع وغيرهما والكافر مخلد وعقاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاقه الثواب بايمانه

ولقبحه عند العقلاء اتفق المسلمون على ان عذاب الكفار المعاندين دائم لا ينقطع والكافر المبالغ في الاجتهاد

الذي لم يصل الى المط زعم الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تع وما جعل عليكم في الدين من حرج ولان تعذيبه مع بذله

الجهد في الطاقة من غير تقصير قبيح عقلا وذهب الباقون الى انه غير معذور وادعوا الاجماع عليه قبل ظهور المخالفين

قالوا كفار عهد رسول الله صلعم الذين قتلوا وحكم النبي بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من اعتقد

الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع وختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام

فلم يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري وقوله تع وما جعل

عليكم في الدين من حرج خطاب على اهل الدين لا الى الخارجين من الدين وكذا اطفال المشركين عند الاكثرين

لدخولهم في العمومات ولما روي ان النبي صلعم قال لهم في النار ومن سئلت خديجة عن حالهم وقالت المعتزلة وبعض

الاشاعرة لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة لما ورد في الحديث ولان تعذيب من لا جرم له ظلم واما ان عذاب

صاحب الكبيرة هل هو منقطع ام لا فذهب اهل السنة والامامية من الشيعة وطايفة من المعتزلة الى انه ينقطع

واختاره المص واحتج عليه بان صاحب الكبيرة مستحق الثواب بايمانه لقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره

ولاشك ان الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق العقاب بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاتفاق
او بالعكس وهو المطلوب وبانه لو لم ينقطع عذابه يلزم انه اذا عبد الله مكلف مدة عمره ثم عمل كبيرة في آخر عمره لا ينقطع
عذابه وهو قبيح عقلا والسمعيات مناولة ودوام العقاب مخصص بالكافر السمعيات التي تمسك المعتزلة بها في عدم
انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا
مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللهِ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا مناولة اما بتخصيص العمومات بالكفار
او بحمل الخلود على المكث الطويل واما قولهم ان الثواب والعقاب ينبغي ان يكونا دائمين لما تقدم فان اريد بدوام
العقاب دوام عقاب الكفار فمسلم والا فممنوع والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه المكلف
فحسن اسقاطه ولانه احسان وللسمع اتفقت الامة على ان الله تعالى يعفو عن الصغاير مطلقا وعن الكباير بعد
التوبة ولا يعفو عن الكفر قط واختلفوا في جواز العفو عن الكباير بدون التوبة فذهب جماعة من المعتزلة الى انه
جائز عقلا غير جائز سمعا وذهب الباقون الى وقوعه عقلا او سمعا واختاره المص واحتج على وقوعه عقلا
بان العقاب حق الله تعالى فجاز له اسقاط حقه وبان العقاب ضرر على المكلف ولا ضرر على الله تعالى باسقاطه
وكل ما كان كذلك فاسقاطه حسن وكل ما هو حسن فهو واقع ولان العفو احسان والاحسان على الله تعالى واجب
وعلى وقوعه سمعا بالدلائل السمعية مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
وقوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا الى غير ذلك
من النصوص فان قيل يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغاير او عن الكباير بعد التوبة قلنا هذا مع كونه عدولا
عن الظاهر من غير دليل ومخالفة لاقاويل من يعتد به من المفسرين بل الضرورة مما لا يكاد يصح في بعض الآيات
كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية فان المغفرة بالتوبة يعم الشرك وما دونه فلا يصح النفي والاثبات
لما دونه وكذا يعم كل واحد من العصاة فلا يلايم التعليق لمن يشاء المفيد للبعضية على ان في تخصيصها اخلالا
بالمقصود اعني تهويل شان الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفره ويغفر جميع ما سواه والاجماع على
الشفاعة وقيل لزيادة المنافع ويبطل منا في حقه ص اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تعالى عَسَىٰ أَن
يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا وفسر بالشفاعة ثم اختلفوا فذهب المعتزلة الى انها عبارة عن طلب زيادة المنافع
للمؤمنين المستحقين للثواب وابطله المص بان الشفاعة لو كانت لطلب زيادة المنافع للمؤمنين لكنا شافعين
للنبي ص لانا نطلب زيادة المنافع له وهو مستحق للثواب والتالي باطل لان الشفيع اعلى مرتبة من المشفوع له ونفي
المطاع لا يستلزم نفي المجاب اشارة الى جواب دليل المعتزلة تقريره ان الله تعالى قال ما للظالمين من حميم ولا
شفيع يطاع نفى الله تعالى قبول الشفاعة عن الظالمين فلا يكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة وتقرير الجواب
انه تعالى نفى الشفيع الذي يطاع ونفي الشفيع الخاص لا يستلزم نفي الشفيع مطلقا وباقي السمعيات مناولة بالكفار
اشارة الى جواب استدلالهم بمثل قوله تعالى وما للظالمين من انصار وقوله تعالى يوم لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله
فما تنفعهم شفاعة الشافعين تقرير الجواب ان هذه الآيات مناولة بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة

البحث في التوبة وبيان تحقيق معناها وبيان كيفيتها

على انا لا نم العموم في الازمان والاحوال وان سوّوا لكلام لعموم السلب لا لسلب العموم وايضا الظالم على الاطلاق هو الكافر ونفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة ربما ينبئ عن مدافعة ومغالبة

وقيل في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت الثاني له لقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ذهب طائفة الى ان الشفاعة بالنسبة الى العصاة في اسقاط المضار عنهم والحق عند المصنف صدق الشفاعة فيهما اي في زيادة المنافع لهم وفي اسقاط المضار عنهم اذ يقال شفع فلان لفلان اذا طلب له زيادة منافع واسقاط مضار اقول وح يعود وجه الابطال المذكور اعني لزوم كوننا شافعين للنبي ويمكن الجواب عنهما باعتبار زيادة قيد فيهما اعني كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له فبقي ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني للنبي بقوله ادخرت

شفاعتي لاهل الكبائر من امتي والتوبة وهي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال والتحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز اذ النادم على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار وواجبة عقلا لدفعها الضرر الذي هو العقاب او الخوف منه ودفع الضرر واجب فما يدفع به الضرر ايضا يكون واجبا ولوجوب الندم على كل قبيح او اخلال بواجب هذا عند المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين واما عند الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك ويندم على القبيح لقبحه والا لانتفت التوبة فان من ندم على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او لغرض آخر لا يكون تائبا وخوف النار ان كان الغاية فكذلك يعني ان كان الندم على المعصية لخوف النار لا يكون ذلك توبة كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن لما ذكرنا من ان التوبة هو الندم لقبح المعصية لا لغرض آخر وكذلك الاخلال بالواجب فان الندم عليه انما يكون توبة اذا كان لانه اخلال بالواجب واما اذا كان الندم عليه لخوف المرض او النقصان بماله او عرضه او لخوف النار ولم يكن توبة فلا يصح من البعض اي اذا ثبت ان الندم على فعل القبيح او الاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم لانه قبيح او اخلال يلزم ان لا يصح التوبة من بعض القبائح دون بعض لانه اذا ندم من فعل قبيح دون قبيح يظهر انه لم يندم على القبيح لقبحه بل لامر آخر يوجد في بعض دون بعض وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الى انه يصح التوبة من قبيح واحتج عليه بان الندم على قبيح دون قبيح يصح كما ان الاتيان بواجب دون واجب يصح وذلك لانه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك القبائح في القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب ورد المص بقوله ولا يتم القياس على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه نفيا لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب لكونه اثباتا يحصل باتيان واجب دون واجب اقول فيه نظر لان الكلام في الواجبات التي صدر من الشارع الامر بكل واحد منها على حدة كالصلوة والصوم والزكوة مثلا لا في افراد واجب امر الشارع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين كاعتاق رقبة اي رقبة كانت والظاهر ان الامتثال لا يحصل باتيان واحد منها بل باتيان الجميع كما في ترك القبيح من غير فرق ولو

اعتقد

اعتقد الحسن فيه لصحت التوبة اى لو اعتقد التائب فى بعض القبايح الحسن صحت توبته عن قبيح اعتقد قبحه دون
قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم على القبيح لقبحه وكذا المستحقر اى اذا استحقر التائب احد الفعلين
واستعظم الاخر من حيث القبح حتى اعتقد بالحقير ان وجوده بالنسبة الى العظيم كالعدم وتاب عن العظيم دون
الحقير يصح توبته لانه تاب عنه لقبحه كمن قتل ولد الغير وكسر قلمه ثم تاب عن قتل الولد دون كسر القلم صح توبته
والتحقيق ان ترجيح الداعى الى الندم عن البعض يبعث عليه اى على الندم عن هذا البعض خاصة دونا لبعض الاخر
لانتفاء ترجيح الداعى بالنسبة اليه وان اشترك الدواعى فى الندم على القبيح لقبحه ولا يلزم من ذلك ان يكون
الندم على البعض الذى يتحقق معه الترجيح لا لقبحه اذ لا يخرج الداعى بهذا الترجيح عن الاشتراك فى كونه داعيا
الى الندم على القبيح لقبحه وهذا كما فى الدواعى الى الفعل فانا الافعال تقع بحسب الدواعى فاذا كان داعية
بعض الافعال راجحة على داعية بعض آخر اختص الفعل الذى يكون داعيته راجحة بالوقوع وان اشترك مع غيره فى الدواعى
اقول لا يخفى على المتامل ان محصل ما ذكره من التحقيق عدم الفرق بين ترك القبيح والاتيان بالواجب كما ذكره
ابو على فآخر كلامه مخالف لاوله ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم فلا يصح الندم عن بعض دون بعض وبه
يتاول كلام امير المؤمنين واولاده عليهم السلام وهو ان التوبة لا يصح عن بعض دون بعض ولا لزم الحكم ببقاء
الكفر على التائب منه المقيم على صغيرة والذنب ان كان فى حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم كما فى ارتكاب
الفرار من الزحف وقد يفتقر الى امر زايد كتسليم النفس للحد فى الشرب وفى الاخلال بالواجب اختلف حكمه فى بقائه
وقضائه وعدمهما يعنى منه ما يبقى ويحتاج الى الاداء كالزكوة فانه اذا اخل فى اخراجها فالذنب باق الى
ان يؤدى ومنه ما يجب قضاؤه فاذا قضى سقط كالصوم والصلوة ومنه ما لا يبقى ولا يقضى بل يسقط
عنه بمجرد الندم والعزم كما اذا ترك صلوة العيد او صلوة الجنازة وان كان الذنب فى حق ادمى استتبع ايصاله
الى صاحب الحق ان كان ظلما وامكن الايصال لبقاء صاحب الحق او وارثه والايصال انما يكون برد المال او تسليم
البدل او العضو الى ولى الجناية للاقتصاص او العزم عليه مع التعذر اى تعذر الايصال بان لا يبقى صاحب الحق
ولا وارثه او استتبع الارشاد واذا كان الذنب ضلالا اولا يبقى ذلك الذى ذكرنا من تسليم النفس واداء الواجب
او قضائه وايصال الحق الى صاحبه والعزم عليه او غيره للتجزء من التوبة بل واجب آخر خارج عن التوبة فتركه لا
يمنع سقوط العقاب بالتوبة قال امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته
فى حق الله وكان منعه القصاص من مستحقه معصية مجددة يستدعى توبة اخرى ولا يقدح فى التوبة عن القتل
ويجب الاعتذار عن المغتاب مع بلوغه اى اذا كان الذنب الذى يتعلق بحق الادمى هو الاغتياب وجب على المغتاب
الاعتذار ممن اغتابه ان بلغ الاغتياب اليه لانه اوصل اليه ضررا من الغم بسبب الاغتياب فوجب عليه الاعتذار
عنه ولا يجب تفصيل ما اغتابه به الا اذا بلغه على وجه افحش وان لم يبلغ اليه لا يلزم الاعتذار لانه لم يوصل اليه
بسبب الاغتياب غما لكن يجب فى كلا القسمين التوبة لانه خالف فيه نهيه تعالى حيث قال ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب
احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه وفى ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال فذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على

اغتياب غيبت كردن [illegible]

الثالث الندم على التفصيل ان كان يعلم القبائح مفصلا وان علم بعضها مفصلا وبعضها مجملا وجب عليه التفصيل
فيما علم مفصلا وقال المص فيه اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على كل قبيح صدر منه وان لم يذكره مفصلا
وفي وجوب التجديد ايض اشكال قال بعض المعتزلة اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد التوبة
لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها كان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار وقال
المص فيه اشكال لانا لا نم انه لو لم يندم عليها اذا ذكرها لكان مشتهيا لها اذ ربما يضرب عنها صفحا من غير ندم
عليها ولا اشتهاء لها ولا ابتهاج بها وكذا المعلول مع العلة اي فيه ايض اشكال فانه اذا صدر العلة عن المكلف
وجب الندم على العلة مع المعلول كما اذا رمى فاصاب فان الرمي علة والاصابة معلولة لم يجب الندم على الرمي
والاصابة جميعا وفيه اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على الرمي وكذا وجوب سقوط العقاب بها فيه ايض
اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ان يسقط العقاب بالتوبة حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم
واحتجوا بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي والتدارك فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء
اليه يسقط ذنبه بالضرورة واعترض بان من اساء الى غيره وهتك حرمته ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل
قبول اعتذاره بل يتخير الى ذلك الغير ان شاء صفح وان شاء جازاه والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها اختلفوا
في سقوط العقوبة فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة وعند اكثرهم بنفس التوبة واختاره المص واحتج عليه
بانه لو كان بكثرة الثواب لما وقعت محبطة بدون الثواب لكنها قد تقع والى هذا اشار بقوله لانها تقع محبطة
ولما بقي فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتاخرة عنها في اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي
يسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم بط للقطع بان من تاب من المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب
الشرب والى هذا اشار بقوله ولولاه لانتفى الفرق بين التقديم والتاخير ولما اختصت التوبة عن معصية
معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السوية والى هذا اشار بقوله والاختصاص
اي لولاه لانتفى الاختصاص واحتج الاخرون بانه لو كان بنفس التوبة لسقط بتوبة العاصي عند معاينة النار
واشار المص الى جوابه بقوله ولا تقبل في الآخرة لانتفاء الشرط فان ندم العاصي عند المعاينة ليس لقبحها وعذاب
القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه عذاب القبر للكافر والفاسق مما اتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف
واتفق عليه الاكثر بعده وانكره ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتاخرين من المعتزلة وللمثبتين انه امر ممكن اخبر
به الصادق اما امكانه فظ واما اخبار الصادق به فلقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم
الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف في هذه الآية عذاب القيامة على العذاب الذي هو عرض النار
صباحا ومساء فعلم انه غيره وقبل قيام الساعة فهو في القبر ولقوله تعالى حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا
اثنتين واحد الحيوتين ليس الا في القبر ومن قال بالاحياء فيه قال بالعذاب ايض وللاحاديث المتواترة المعنى
كقوله القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روي انه صلعم مر بقبرين فقال انهما يعذبان و
ما يعذبان عن كبيرة بل لان احدهما كان لا يستنزه من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة وكقوله

استنزهوا

استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وكقوله فی حق سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلف بها اضلاعه الى غير ذلك من الاحاديث الصحاح واحتج المنكرون بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا فی القبر لذاقوا موتتين والجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة وضمير فيها للجنة اى لا يذوق اهل الجنة فی الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة فی الاية على انتفاء موتة اخرى بعد المسئلة وقبل دخول الجنة واما قوله تعالى الا الموتة الاولى فهو تاكيد لعدم موتة فی الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا فی الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها قالوا انما يمكن العمل بالظواهر التى تتمسكون بها اذا لم يكن مخالفة للمعقول فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تاويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان يذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مسائلة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ منه من اكله السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه فی بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق فصار رمادا وذرى فی الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسائلته وعذابه ضرورة وقد يجيب الاصحاب فی التفصى عن هذا فقال القاضى واتباعه فی صورة المصلوب لا بعد فی الاحياء والمسائلة مع عدم المشاهدة كما فی صاحب السكتة فانه حى مع انا لا نشاهد حيوته وكما فی رؤية النبى جبرئيل وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عليهم واما الصورتان الاخريان فان التمسك بهما مبنى على اشتراط البنية فی الحيوة وهو ممنوع عندنا فلا بعد فی ان يعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلافا للعادة فان خوارق العادة غير ممتنعة فی مقدور الله تعالى وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطائر الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها فانها نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيجب التصديق بها اما الميزان فقد قال الله تعالى وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ وقال فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ وذهب اكثر المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان وشاهين وعمادا عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد فی الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت فی كل شئ ولذا ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العقل واجيب بانه تعالى يوزن صحايف الاعمال وقيل بل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر فيه وعظم المقام واما الصراط فقد ورد فی الحديث الصحيح انه جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والاخرون ادق من الشعر واحد من السيف ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد النار على

ما قال الله تعالى وَإِنْ مِنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعماً منهم انه لا
يمكن الخطور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة قطعاً قالوا بل
المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى فَاهْدُوهُم
إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل الاعمال
الردية التي يسئل عنها ويؤاخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب ان امكان
العبور كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله يسهل الطريق على من اراد كما
جاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من هو يجر
رجلاه ويتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه واما الحساب فقد قال الله تعالى إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ وقال
صلى الله عليه وآله حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما تطائر الكتب فقد قال الله تعالى فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ
كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا وقال وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ
الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الان والمعارضات متاولة
جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافاً لاكثر المعتزلة كابي هاشم والقاضي عبد
الجبار وغيرهما حيث زعموا انهما يخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحوا عليهما السلام واسكانهما
الجنة ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة
وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة
لاجماع المسلمين ثم لا قائل بوجود الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها الثاني الآيات الصريحة في ذلك كقوله تعالى
وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ عِندَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَىٰ عِندَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ وكقوله تعالى في حق الجنة أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ
أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ وفي حق النار أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ وَبُرِّزَتِ
الْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل وَنُفِخَ فِي الصُّورِ
وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة وتمسك المنكرون بوجوه
الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى
كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ واللازم باطل للاجماع على دوامهما وللنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة و
ظلها واجيب بتخصيصهما من آية الهلاك جمعاً بين الادلة وبحمل الهلاك على غير الفناء على ما قيل ان
المراد بهلاك كل شيء انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فيتحقق الهالك في غير المعدوم
وبان الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث يبقيان على العدم زماناً
يعتد به كما في دوام الماكول فانه على التجدد والانقضاء قطعاً وهذا لا ينافي فنائهما لحظة الثالث انه
قال الله تعالى في وصف الجنة عَرْضُهَا عَرْضُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وذلك لا يتصور الا بعد فناء السموات
والارض لامتناع تداخل الاجسام واجيب بان المراد عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون

عرضها

عرضهما عرضهما بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا
او احدهما موجود والآخر معدوم وللتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذه على
تلك كما يق ابو يوسف ابو حنيفة اى مثله والايمان في اللغة هو التصديق مط قال الله تع حكاية عن اخوة يوسف
وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق فيما حدثناك به وقال صلعم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث اى
تصدق واما في الشرع فهو عند الاشاعرة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة فتفصيلا فيما علم
تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص وقال الكرامية هو كلمتا الشهادة وقال
قوم انه اعمال الجوارح وذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات باسرها فرضا كان او
نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات المفروضة من الافعال والتروك
دون النوافل وقال المحدثون وبعض السلف كابن مجاهد انه تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل
بالاركان وقال طائفة هو التصديق مع كلمتي الشهادة ويروى هذا من ابي حنيفة ولعل هذا هو مراد
المص حيث قال تصديق بالقلب في اللسان ولا يكفي الاول يعني التصديق بالقلب وحده ليس ايمانا
لقوله تع وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اثبت للكفار الاستيقان النفسي وهو التصديق القلبي
فلو كان الايمان هو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر والايمان ولا شك انهما متقابلان ولا يكفي الثاني
يعني الاقرار باللسان لقوله تع قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولقوله تع ومن الناس
من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت في هاتين الآيتين التصديق اللساني
ونفى الايمان فعلم ان الايمان ليس هو التصديق اللساني فقط وللاشاعرة الآيات الدالة على محلية القلب
للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومن ذلك
الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب وكونها في اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع
الايمان منه ويؤيده دعاء النبي صلعم اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا
الله هلا شققت قلبه واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق لان فعل القلب
اما التصديق واما المعرفة والثاني بط لانه على ذلك التقدير يكون منقولا عن معناه اللغوي وكان على
الشارع ان يبين النقل بالتوقيف كما بين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما ولو نقل لاشتهر اشتهار
نظائره بل كان هو بذلك اولى لكن الشارع لم يزد على ان قال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث
كما نقلنا عنه صلعم آنفا والدليل على ان الاعمال خارجة عن الايمان انه جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح
معطوفا هو عليه في عدة مواضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل
صالحا وظ ان الشيء لا يعطف على نفسه وايض قد قرن الايمان بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال وظ ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا
مع ضد جزءه والكفر عدم الايمان عما من شانه وهذا معنى عدم تصديق النبي صلعم في بعض ما علم مجيئه

به بالضرورة والظ ان هذا اعم من تكذيبه فى شئ مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالى لشموله للكافر
الخالى عن التصديق والتكذيب والى هذا اشار بقوله اما مع الضد او بدونه يعنى ان عدم الايمان اعم
من ان يكون مقارنا لضد الايمان وهو التكذيب او لا يكون مقارنا لضد الايمان بان يخلو عن كلا الضدين
واعتذار الامام الرازى بان من جملة ما جاء به النبى ان تصديقه واجب فى كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد
كذبه فى ذلك ضعيف لظهور المنع فان قيل من استخف بالشرع او الشارع او القى المصحف فى القاذورات
او شد الزنار بالاختيار كافر اجماعا وان كان مصدقا للنبى فى جميع ما جاء به وح لا يكون حد الايمان
مانعا ولا حد الكفر جامعا وان جعلت ترك المامور به وارتكاب المنهى عنه علامة التكذيب وعدم
التصديق لم يكن حد الايمان جامعا لخروج غير الكفرة من الفساق عنه ولا حد الكفر مانعا لدخوله فيه
قلنا لو سلم اجتماع التصديق المعتبر فى الايمان مع تلك الامور التى هى كفر وفاقا فيجوز ان يجعل بعض محظورات
الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف
بالشرع وشد الزنار وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر ويتفاوت ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص
عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله فى كتب الفروع والفسق الخروج عن طاعة الله تع مع الايمان والنفاق
اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حده فيه خلافا للمعتزلة فى مرتكب الكبيرة فانه عندهم
لا مؤمن ولا كافر بل هو منزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف وهو الحمل على الطاعة سواء كان بالقول
او بالفعل الواجب واجب وكذا النهى عن المنكر وهو المنع من فعل المعاصى قولا او فعلا واجب والامر
بالمندوب مندوب وكذا النهى عن المكروه مندوب سمعا اختلفوا فى وجوب الامر بالمعروف والنهى
عن المنكر انه بحسب الشرع او بحسب العقل فذهب الجبائى وابنه الى وجوبهما عقلا وذهب الاشاعرة
الى وجوبهما شرعا واختاره المص فقال انهما واجبان سمعا والدليل عليه الاجماع فان القائل قائلان
قائل بوجوبه مط وقائل بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه فى الجملة والكتاب كقوله تع
ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر والامر ظ فى الوجوب والسنة كقوله صلعم
لتامرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب
لهم توعد على ترك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر وهو دليل الوجوب والا اى وان لم يجبا شرعا بل وجبا
عقلا لزم ما هو خلاف الواقع او الاخلال بحكمة الله تع واللازم ظا الفساد بيان الملازمة انهما لو وجبا
عقلا لوجبا على الله تع لان كل واجب عقلى فهو واجب على من حصل فى حقه وجه الوجوب ولو كانا
واجبين عليه تع فان كان فاعلا لهما وجب وقوع المعروف وترك المنكر فيلزم خلاف الواقع وان كان
تاركا لهما يلزم الاخلال بحكمة الله تع لانه تع اخل بالواجب العقلى وشرطهما علم فاعلهما بالوجه اى شرط
وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ان يكون فاعلهما عالما بان ما يامره به معروف وان ما ينهى عنه
منكر وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التى اختلف فيها اعتقاد الامر والمامور والناهى والمنهى

ويجوز التاثير اى الشرط الاخر ان يجوز فى ظنه تاثير امره ونهيه وافضائهما الى المقصود فاذا لم يظن انهما يفضيان الى المقصود لا يجبان عليه والشرط الاخر يجوز انتفاء المفسدة اى يظن ان لا مفسدة لا بالنسبة اليه ولا بالنسبة الى بعض اخوانه اذ لو انتفى هذا الظن لا وجوب عليه وينبغى ان لا يتجسس عن احوال الناس للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وَلَا تَجَسَّسُوا وقوله تعالى اِنَّ الَّذِيْنَ يُحِبُّوْنَ اَنْ تَشِيْعَ الْفَاحِشَةُ فِى الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا الاية فانه يدل على حرمة السعى فى اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سعى فى اظهارها واما السنة فقوله عم من تتبع عورة اخيه وضع الله عورته ومن وضع الله عورته فضحه على رؤس اشهاد الاولين والاخرين وقوله عم من ابتلى بشئ من هذه القاذورات فليسترها يستره الله تعم وايضا قد علم من سيرته عم انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الاخرين واذا ظن كل طائفة انه لم يقم به الاخر اثم الكل بتركه

هذا آخر ما تيسر لنا من شرح تجريد الكلام والحمد لله للتوفيق على الاتمام

وجعله ذخرا لنا الى يوم الدين انه موفق ومعين

قد وقع الفراغ من تسويده فى سنة ۱۲۸۵

على يد اقل الناس كلب على

ابن عباس القزوينى

عفى الله عنهما

بمحمد و آله

الحمد لله رب العالمين احمد الشاكرين و

صلى الله على محمد و آله اجمعين وبعد فقد تم الكتاب المستطاب بمباشرة

اقل الطلاب محمد على وقد احتوى هذا الكتاب من الحواشى

ما لا يحتوى الكتاب النسخ السابق الذى قد انطبع قبل هذا ويظهر ذلك

على المتدبر بالمطالعة فى الممارسة خصوصا فى الاعراض ونسئل الله تعالى ان يغفر

لنا ذنوبنا ويستر عيوبنا ويحفظنا من شرور انفسنا وان لم يغفر لنا ويرحمنا

لنكونن من الخاسرين امید از اخوان آنکه اگر سهو یا خطائی ببینند

عفو نمایند و در محال دعا احقر را بدعای خیر

فراموش ننمایند